UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 02186818 7

JOHN M. KELLY LIBRARY

IN MEMORY OF

CARDINAL GEORGE FLAHIFF CSB

1905-1989

University of
St. Michael's College, Toronto

*CONFÉRENCES DE NOTRE-DAME DE PARIS*

EXPOSITION

DU

# DOGME CATHOLIQUE

# GOUVERNEMENT DE DIEU

**CARÊME 1876**

PROPRIÉTÉ DE L'ÉDITEUR

*L'éditeur réserve ses droits de reproduction et de traduction.*

*Cet ouvrage a été déposé, conformément aux lois, en juin 1911.*

*CONFÉRENCES DE NOTRE-DAME DE PARIS*

# EXPOSITION
DU
# DOGME CATHOLIQUE

## GOUVERNEMENT DE DIEU

PAR

LE T. R. P. J.-M.-L. MONSABRÉ
des Frères Prêcheurs

**CARÊME 1876** | *Quatorzième édition*

PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/expositiondudogm04mons

# DIX-NEUVIÈME CONFÉRENCE

---

## LE GOUVERNEMENT DIVIN

# DIX-NEUVIÈME CONFÉRENCE

## LE GOUVERNEMENT DIVIN

Eminentissime Seigneur, Monseigneur, Messieurs,

Après avoir étudié l'œuvre du Créateur dans sa production, dans l'harmonie de son ensemble et de ses parties, nous devons nous demander comment elle persévère, et, puisque c'est une œuvre vivante, comment elle se développe et marche vers son but. Après avoir reçu l'être et la vie, a-t-elle été abandonnée à elle-même, et Dieu, son auteur, n'est-il que le spectateur égoïste et tranquille de ses incertaines destinées ? On a dit cela, Messieurs. La poésie a prêté main-forte aux arides formules de la sophistique, pour nous représenter le superbe mépris avec lequel Dieu traite sa créature.

L'immense, l'éternel, le parfait, isolé par sa nature de tous les autres êtres et absorbé par la contemplation de lui-même, ne peut s'occuper de cette chose bornée, fugitive et misérable que l'on appelle le monde. A peine l'eut-il vu, au jour où il naissait d'un mystérieux caprice de sa volonté, qu'il détourna les yeux, et d'un pied dédaigneux le lançant dans l'espace :

> Va, dit-il, je te livre à ta propre misère,
> Trop indigne à mes yeux d'amour ou de colère,
> Tu n'es rien devant moi.
> Roule au gré du hasard dans les déserts du vide ;
> Qu'à jamais loin de moi le destin soit ton guide,
> Et le malheur ton roi.

Absurde et atroce doctrine à laquelle il faut opposer tout de suite le saint et salutaire enseignement de l'Église. Son Créateur n'est point un être sans entrailles qui produit et abandonne au hasard les fruits de sa paternité, il crée et il reste avec son œuvre : « *Deus non fecit et abiit, sed fecit et remansit*[2]. » — « Ce n'est point du « dehors, c'est du dedans qu'il meut cette « masse immense où s'agitent tant d'êtres et « où s'accomplissent tant de destinées. Il est

1. Lamartine. Médit. VI. *Le Désespoir.*
2. S. Aug.

« comme répandu dans son ouvrage. C'est par « sa présence qu'il l'a fait. C'est par sa pré- « sence qu'il gouverne ce qu'il a fait[1]. — Tout « vient de lui, tout est mené par lui, tout sub- « siste en lui. *Ex ipso, per ipsum et in ipso* « *sunt omnia*[2]. — Être, mouvement et vie, tout « disparaît si nous cessons d'être soumis à sa « Providence[3]. O Père, c'est elle qui nous gou- « verne : *Tua, Pater, providentia gubernat*[4]. « Point de destin impitoyable, point de divi- « nités subalternes qui se partagent l'adminis- « tration des différentes parties de l'univers ; « il n'y a que vous, vous seul, qui ayez soin de « toutes choses. *Non est alius Deus quam tu* « *cui cura est de omnibus*[5]. — Tout être est sujet « de votre gouvernement. *Omnia serviunt tibi*[6]. »

Ainsi parle l'Église, Messieurs. Son enseignement

1. Deus mundo infusus fabricat et non recedit aliquo. Non extrinsecus quasi versat molem quam fabricat. Præsentiâ majestatis facit quod facit : præsentiâ suâ gubernat quod fecit. (S. Aug., Tract. II *in Joannem.*)

2. Rom., cap. XI, 36.

3. In ipso enim vivimus, movemur et sumus. (Act., cap. XVII, 28.)

4. Sap., cap. XIV, 3.

5. Sap., cap. XII, 13.

6. Psalm. CXVIII.

nous met en présence du gouvernement de Dieu et de ses mystères. Recueillez-vous, car nous allons marcher dans une route difficile, et côtoyer les plus profonds abîmes du dogme catholique. Il vous faut pour cela toutes les forces de votre raison, et encore votre raison, si forte qu'elle soit, n'éviterait pas le vertige, si elle n'était secourue par les grâces qui accompagnent une foi humble et sincère. Ces grâces, je les demande pour vous, et j'espère que Dieu ne les refusera pas à mes désirs et à mes prières d'ami.

Aujourd'hui, nous allons nous appliquer à quelques considérations générales qui doivent engager les questions ardues que nous aurons à traiter : — Comment se justifie rationnellement l'enseignement catholique touchant l'existence du gouvernement divin ? — Quelle est la constitution de ce gouvernement ?

Éminentissime Seigneur,

Le prophète Élie sur la fin de sa carrière s'attacha plus intimement son disciple Élisée. Il avait reconnu en lui ses vertus. Il devait, en

lui laissant son manteau, lui communiquer son esprit. — Vous avez comme le prophète préparé à votre diocèse un Élisée, Monseigneur : mais gardez votre manteau le plus longtemps possible, nous vous en conjurons, et daigne Dieu nous faire jouir encore pendant de longues années de la double présence d'Élie et d'Élisée[1].

## I

Clément d'Alexandrie prétend qu'on ne doit point de réponse à celui qui demande qu'on lui prouve l'existence du gouvernement divin, il suffit de le mettre en pénitence[2]. Je serai plus condescendant, Messieurs. Dussiez-vous mériter tous d'être mis en pénitence, je veux répondre à cette question : Y a-t-il dans le monde un gouvernement de Dieu ? Procédons avec ordre.

Voir l'essence d'un être et vouloir qu'il soit, c'est créer. Vouloir que l'être dure, c'est conserver. L'acte conservateur est le nécessaire

1. L'orateur, s'adressant ici directement au Cardinal-archevêque de Paris, fait allusion au collaborateur que N. S. P. le Pape lui a donné dans la personne de son coadjuteur, Mgr Richard, archevêque de Larisse.

2. Non responsionem sed pœnam meretur qui demonstrari sibi petit esse providentiam. (Strom., lib. IV.)

prolongement de l'acte créateur[1]. On comprend difficilement en effet qu'un être ou un monde apparaisse et disparaisse comme un éclair, ce qui arriverait pourtant si la force créatrice se retirait de l'être créé ; car de même qu'il n'a point en lui la raison de son existence, il n'a point non plus la raison de sa durée. Le monde, œuvre de Dieu, ne subsiste donc, en toutes ses parties, qu'en vertu de l'action prolongée de la force qui l'a créé[2]. Mais le monde ne subsisterait qu'à l'état de chaos, fatalement condamné à une prompte destruction, si l'acte conservateur n'était le premier effet du gouvernement divin[3].

Vous entendez bien, Messieurs, qu'un monde n'est pas un amas incohérent de substances sans relations les unes avec les autres, sans direction vers une fin déterminée : c'est un ensemble où chaque chose a sa place et concourt, en gravitant vers sa perfection propre, à la perfection du tout.

1. Cf. Summ. Theol., I p., quæst. 104, a. 1 et seq.

2. Nihil est quod stare queat factore remoto. (Prosp., *Carmen de Provident.*)

3. Duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. (Summ. Theol., I. p., quæst. 103, a. 4, c.)

Voir la place de chaque chose, lui assigner ses fins particulières, ordonner toutes les fins particulières vers une fin générale, disposer, décréter, appliquer les moyens par lesquels toutes les fins sont atteintes, c'est faire acte de providence, c'est gouverner.

Or, Messieurs, que cet acte providentiel que j'appelle le gouvernement soit nécessaire à une œuvre de Dieu, quelle qu'elle soit, c'est ce qu'il est impossible de nier, sans nier l'œuvre et Dieu lui-même. L'œuvre, en effet, ne subsistera pas sans ordre, l'ordre n'existera pas sans qu'il ait été conçu et mis en acte par le créateur même de l'œuvre. Origine et fin de tout bien, le souverain bien seul peut remplir de ses desseins et de son action l'espace qui sépare l'origine de la fin[1] ? Supposez, par impossible, que l'œuvre subsiste sans ordre et sans ordonnateur ; Dieu n'en est plus le maître, il perd honteusement son autorité et sa toute-puissance. Le pêle-mêle de toutes ces existences qui cherchent en vain leurs voies accuse sa sagesse ; l'impuissance où elles sont de jamais

1. Cf. Summ. *cont. Gent.* , lib. III, cap. 64, a. 1 et seq.

obtenir leur perfection proteste contre sa bonté[1]. Dieu n'est plus, et, s'il n'est plus, rien ne sera. Voilà la conclusion logique où nous mène, sans sortir de la métaphysique, la négation du gouvernement divin.

Mais pourquoi nous donner tant de peine, Messieurs ? Pourquoi chercher sur les hauteurs de l'abstraction une chose que nos yeux peuvent voir, que nos oreilles peuvent entendre, que le plus vulgaire raisonnement peut atteindre ? Regardez le monde, suivez ses mouvements, écoutez ses voix, vous serez bientôt convaincus que « le plan de l'ordre qui se manifeste en toutes choses préexiste dans une intelligence supérieure[2]. » — « qu'une raison divine trône au sommet des existences et les arrange harmo-

1. Cum enim sit optimum optima producere non convenit summæ Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Undè ad divinam bonitatem pertinet ut sicut produxit esse, ita etiam eas ad finem perducat ; quod est gubernare. (Summ. Theol., I p., quæst. 103, a. 1.)

Μόνος ὁ θεὸς ἐστι φύσει ἀγαθὸς καὶ σοφός ὡς ὢν ἀγαθὸς προνοεῖ ὁ γὰρ μὴ προνοῶν οὐκ ἀγαθὸς. (Damasc. Lib. II, *de fide*, c. c. 29.)

2. Ratio ordinis rerum in finem in mente divinâ præexistens proprie Providentia est. (Summ. Theol., I p., quæst. 22, a. 1, c.)

nieusement[1]. » — « qu'un art éternel règle tout ici-bas[2]. » — « qu'une volonté maîtresse administre sagement le vaste ensemble des êtres[3]. » — Bref, le monde, par des images, par des faits, par une libre et solennelle reconnaissance, nous apprend qu'un acte d'intelligence infaillible et de volonté souveraine, le gouvernement divin, en un mot, préside à ses destinées.

Que voyez-vous dans les cieux et sur la terre ? — Des gouvernements. Les soleils règlent la course docile des planètes, et cèdent eux-mêmes à l'influence d'un plus puissant moteur que la science devine, mais qu'elle n'a pas encore découvert. Les atomes sont soumis à des lois qui fixent leur place, et déterminent leurs fonctions dans la composition des corps. La plante se développe sous l'action d'une force mystérieuse qui ouvre ses bourgeons, allonge

1. Providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit. (Boet., l. IV, *de consol.*, pr. 6.)

2. Providentia est ars æterna cuncta temperantis Dei. (Seneq., Epist., LXXI, 13.)

3. Πρόνοιά ἐστι βούλησις θεοῦ δι᾽ ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγαγωγὴν λαμβάνει. (Nemesius, lib. *de nat. hom.* c. 42.)

sa tige, étend ses rameaux, épanouit ses fleurs, marie ses organes et forme ses fruits. L'oiseau prend soin de sa chère couvée ; le lion règne en sa tanière. L'homme est un monde en raccourci où luit l'incorruptible soleil de la raison pour diriger les commandements d'une activité libre à laquelle obéissent tous les membres. La famille est un royaume où la puissance, la sagesse et l'amour se dépensent constamment en actes providentiels autour de la faiblesse, de l'inexpérience et du naïf égoïsme de l'enfance. Que le père est grand ! que la mère est aimable ! Chez l'un, quelle mâle sollicitude ; chez l'autre quelle inépuisable tendresse ! Nourrir, instruire, consoler, guérir, protéger, diriger, c'est leur office jusqu'à ce que l'enfant ait passé du berceau à l'école, de l'école à la carrière où doivent se déployer les forces de sa maturité. Alors il va gouverner lui-même, mais il n'a pas secoué le joug de l'amour opiniâtre qui s'est voué à son bonheur. La providence en cheveux blancs veille encore sur lui, et, si elle n'ose plus commander, elle prodigue ses sages conseils et ses tendres avertissements.

De la famille à la société il n'y a qu'un pas.

Avez-vous jamais vu une société sans gouvernement ? — Montrez-la-moi. J'entends bien que l'on discute des formes. Celui-ci veut plus de garanties pour l'autorité, celui-là plus de garanties pour la liberté. On cherche des tempéraments, on poursuit un idéal qui assure au pouvoir une force respectée, à la volonté nationale une part légitime d'influence dans la conduite des affaires publiques ; mais, en attendant qu'on le trouve, personne n'estime qu'il faille se passer de gouvernement. Les peuples policés ont leurs empereurs, leurs rois, leurs présidents, leurs magistrats, leurs chambres, leurs consuls ; les tribus sauvages se groupent autour d'un chef assisté par le tribunal des anciens ; le bandit lui-même a besoin de sentir quelqu'un qui lui commande et le dirige en ses violences et ses rapines. Il n'y a que les fous pour rêver l'anarchie ; les plus enragés démolisseurs de pouvoirs n'en veulent pas. La réforme radicale qu'ils promettent au monde c'est, en définitive, un gouvernement où ils auront la liberté de tout vouloir et de tout faire sans qu'il nous reste à nous, pauvres conservateurs, d'autre liberté que d'obéir à leur volonté et de dire *amen* à

leurs agissements. Voilà le fond de toute révolution.

Vous le voyez, Messieurs, le monde nous offre de toutes parts des images de gouvernement. Ces images sont parlantes, il ne faut pas grand effort pour découvrir la vérité qu'elles nous proposent. Si c'est une perfection de gouverner, il est évident que Dieu, l'être infiniment parfait, la possède à un degré suprême. Si tous les gouvernements distincts, et parfois contraires, de la nature animée et inanimée appartiennent à un ensemble, ce qui est indéniable, il est évident qu'ils ne peuvent être reliés entre eux que par l'*un*, principe de toute unité [1]. *Unitatis causa est per se unum*, dit saint Thomas [2]. Unir et accorder ensemble les multiples est le rôle d'un être indivisible. Ce qui faisait dire au vieil Aristote : Les êtres ne

1. Ea quæ sunt secundum suam naturam distincta in unum ordinem non conveniunt, nisi ab uno ordinante colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctæ et contrarias naturas habentes, quæ tamen omnes in unum ordinem conveniunt, quum quædam operationes quorumdam excipiunt, quædam autem a quibusdam juvantur vel etiam operantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator. (Summ., *cont. Gent.*, lib. III, cap. 64.)

2. Summ. Theol., I p., quæst. 103. a. 3. (Cf. Totum corpus articuli.)

veulent pas être mal conduits : et parce que la pluralité des commandements ne vaut rien il ne doit y avoir qu'un seul prince : *Unus ergo princeps*[1].

Vous êtes ce prince, ô mon Dieu ! A travers les images de la nature ma raison, obéissant à une irrésistible induction, me conduit jusqu'à vos pieds sacrés. Elle ne peut pas croire que dans un monde « où tout nous apparaît sous la forme d'une activité bienfaisante, enfoncé dans votre inaccessible essence vous soyez moins utile qu'une goutte de pluie et moins généreux que le calice d'une fleur[2]. » Les soleils gouvernent leurs systèmes : mais vous êtes l'astre central d'où part l'universelle direction des mouvements de l'immensité. Le père et la mère prennent soin du fruit de leurs entrailles : vous êtes le père et la mère de tous les êtres, et vous leur prodiguez à chaque instant les trésors de votre puissance, de votre sagesse et de votre amour. Quand les astres du matin furent éclos d'une de vos paroles, vous ne les avez pas

1. Entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatuum ; unus ergo princeps. (XII Metaph., in finem, *cité par S. Thom.* Loco cit.)

2. Lacordaire : *soixante-septième Conférence.*

laissés, obscurs et tremblants, s'égarer dans les espaces ; mais vous leur avez tracé leurs voies et les avez revêtus d'un chaud vêtement de lumière. Vous veillez sur les germes ; vous envoyez à la plante naissante son rayon de soleil, sa goutte de pluie et de rosée ; vous éprouvez dans les rudes embrassements de la tempête la force du chêne ; vous faites passer sur les gazons fleuris les brises caressantes ; vous donnez au lis des champs une robe plus fine et plus éclatante que celle du roi Salomon au temps de sa plus grande gloire[1] ; vous n'oubliez pas les pauvres petits passereaux qui vous demandent leur nourriture de chaque jour[2]. Vous visitez l'homme, vous allumez au sommet de son âme le flambeau sacré de l'intelligence, vous approchez votre cœur de son cœur[3] ; vous lui montrez au terme de sa vie la félicité qui doit le récompenser de ses efforts et de ses peines, et pendant les jours du pèlerinage le chemin des vertus qu'il doit parcourir ; vous comptez les

1. Considerate lilia quomodo crescunt : non laborant neque nent ; dico autem vobis, nec Salomon in omni gloria sua vestiebatur sicut unum ex istis. (Luc., cap. XII, 27.)

2. Nonne quinque passeres veneunt dipondio, et unus ex illis non est in oblivione coram Deo. (Luc., cap. XII, 6.)

3. Apponis erga eum cor tuum. (Job. cap. VII, 17.)

cheveux de sa tête, et vous ne voulez pas qu'un seul tombe sans votre permission [1]. Vous avez pour lui, c'est vous-même qui l'avez dit, des tendresses de mère [2]. Non, la mère n'aime pas le fruit de son sein autant que vous aimez chacun de nous. Et quand nous nous réunissons en peuples, sous la conduite de ceux qui doivent nous gouverner, vous êtes le Roi des rois, le Maître des dominateurs : *Rex regum, Dominus dominantium* [3]. Les affaires publiques sont entre vos mains, et ceux qui croient les diriger ne font qu'accomplir vos desseins, suivre votre conduite, marcher au but visé par votre Providence. Quel que soit le dénoûment de nos destinées sociales, il faut toujours conclure par ces paroles des Saintes Lettres : « *Regi sæculorum immortali et invisibili soli Deo honor et gloria :* Au roi immortel des siècles, au monarque des nations, à Dieu seul honneur et gloire [4].

Vais-je trop loin, Messieurs ? Les images de ce monde ont-elles séduit la candeur de ma

2. Capilli capitis vestri omnes numerati sunt... (Matth., cap. X, 30.)

3. Isai., cap. LXVI, 13.

4. Apoc., cap. XIX, 16.

2. I Tim., cap. I, 7.

raison au point de me faire attribuer à Dieu une sollicitude et des soins indignes de sa majesté ? Vous pourriez dire cela peut-être si le gouvernement divin n'était un fait écrit sur toutes les pages de la nature et de l'histoire, un fait tellement éclatant que la philosophie s'en est servie de tout temps pour construire la preuve la plus populaire de l'existence de Dieu. C'est par l'évidence de son action ordonnatrice que nous atteignons, dans le mystère de son essence, le principe de toutes choses ; car l'univers, cette harmonie de fins et de moyens dont nous avons étudié l'année dernière les éléments, les lois et les merveilleuses combinaisons, réclame si impérieusement la perpétuelle présence d'une intelligence supérieure, l'incessante direction d'une volonté souveraine, la Providence, en un mot, qu'on ne peut refuser de la reconnaître sans offenser mortellement le bon sens. Je ne reviendrai pas, Messieurs, sur une argumentation qui a déjà tenu une large place dans nos conférences[1] ; résumons-la par ce raisonnement concis de saint Thomas : — « Nous voyons dans la nature

1. Voyez les volumes précédents : *quatrième et quatorzième conférences.*

s'accomplir toujours ou généralement ce qui est mieux. Or, cela n'arriverait pas si tous les êtres n'étaient dirigés vers leur fin, qui est le bien, par une providence ; cette direction c'est le gouvernement. L'ordre manifeste des choses démontre donc qu'il y a un gouvernement du monde, comme une maison bien ordonnée démontre l'action raisonnée d'un ordonnateur[1]. »

Dans le monde moral, où tout semble dépendre de l'initiative de la liberté et du jeu des passions humaines, la royale domination de Dieu, bien qu'elle s'entoure de mystère, se fait sentir encore. La raison chrétienne l'admire en cette trame sublime d'événements et de merveilles qui vont se développant du berceau de l'humanité à la rénovation des temps par le Christ, de la rénovation des temps à nos jours de progrès, de luttes et d'immenses infortunes.

1. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper, aut in pluribus. Quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi : sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsâ domûs ordinatione ordinatoris rationem perpenderet. (Summ. Theol., I p., quæst. 103. a. 1.)

Oracles, prodiges, révélations ; vocation des peuples, succession calculée des empires ; esclavages, délivrances, crimes, répudiation de la nation prédestinée, juste et miséricordieuse substitution du peuple chrétien au peuple juif ; enfantement laborieux et sanglant de l'Église, triomphe d'un supplicié et de douze misérables pêcheurs sur la haine féroce des césars et de leur empire, conquête de l'univers par le catholicisme ; effondrement successif de toutes les erreurs sous les tranquilles anathèmes de l'immuable vérité ; floraison constante des vertus héroïques des saints, au milieu de l'égoïsme et de la corruption du siècle ; miraculeuse puissance de leur parole et de leurs restes ; rajeunissement de l'esprit chrétien sous chaque coup des malheurs publics et de la persécution ; spectacle admirable de la faiblesse désarmée, résistant du haut du Vatican aux séduisantes promesses de la fourberie et aux menaces d'une rage impuissante : — Voilà, Messieurs, les empreintes du sceptre royal qui gouverne la libre humanité. Si vous êtes chrétiens, adorez-les, baisez-les sur chaque page de l'histoire où vous les rencontrerez. Si vous n'êtes pas

chrétiens, laissez-vous du moins instruire et convaincre par les infortunes dont vous avez été les témoins et dont la blessure est loin d'être guérie. Vous avez vu la France au comble de la prospérité, admirée et enviée par le monde entier. Eh bien ! cette France si riche, si glorieuse, et en même temps si coupable, une inexplicable folie l'a précipitée en quelques mois du faîte de la grandeur dans un abîme de douleurs et d'humiliations. Point de récriminations sur les responsabilités. Dieu seul les connaît, mais rien que le fait brutal et poignant ; vous l'avez vu. Au moment de la lutte, quelle présomption dans l'entreprise, quelle vanité dans la confiance, quel trouble dans les conseils, quel désordre dans les commandements, quelle défection dans les courages, quelle mystérieuse complication de méprises, de maladresses, de faux renseignements, de retards, d'obstacles imprévus, à ce point que les moins croyants, empruntant le langage de l'Écriture, ne purent s'empêcher de s'écrier : « Le doigt de Dieu est là : *Digitus Dei est hic*[1]. »

1. Exod., cap. VIII, 19.
Un ensemble de coïncidences malheureuses s'est joint à

Vous me direz, Messieurs, que dans ce cas le doigt de Dieu a bien mal gouverné les événements puisque, au lieu de servir la cause de la justice, il a assuré le triomphe et la domination scandaleuse de l'iniquité. Tout a tourné au profit de pécheurs dont le sceptre menace à l'heure qu'il est les plus saintes institutions. Ils ont le génie et la force. Leurs exigences insolentes nous donnent des transes dont nous ne guérissons que par d'ineffables humiliations. Ne voyez-vous pas que la *lutte civilisatrice* qu'ils ont entreprise, et que les cyniques apôtres du radicalisme poursuivent servilement, va tout à l'heure écraser ce qui reste de christianisme dans le monde ? Les évêques emprisonnés, les prêtres persécutés, les religieux proscrits, c'est le prélude de ce qu'ils appellent la victoire définitive de la civilisation sur la superstition.

la faiblesse organique de la France pour déjouer ses efforts. Et cet ensemble a été tel que, véritablement, quand on l'envisage, on est tenté de se demander s'il n'y a pas eu là quelque raison supérieure aux causes physiques, une sorte d'expiation des fautes nationales ou le dur aiguillon pour un relèvement nécessaire. En présence de si prodigieuses infortunes on ne s'étonne plus que les âmes religieuses aient pu dire : *Digitus Dei est hic.* (*La guerre en province pendant le siège de Paris*, par Charles de Freycinet.)

Ah ! s'il est une Providence, qu'elle se montre donc ! — Levez-vous, Seigneur, pourquoi dormez-vous ? *Exsurge ! quare obdormis, Domine*[1] ? On disait cela, Messieurs, quand Néron et ses successeurs ensanglantaient l'empire romain et multipliaient les martyrs ; on disait cela quand Julien l'apostat, unissant la perfidie à la cruauté, tentait de ressusciter le culte des divinités païennes ; on disait cela quand les barbares ravageaient sur leur passage les chrétientés naissantes ; on disait cela quand les empereurs du moyen âge faisaient la guerre au Saint-Siège pour confisquer à leur profit les prérogatives du suprême sacerdoce ; on disait cela quand la réforme armait la main des princes et des peuples contre le catholicisme ; on disait cela quand la révolution renversait, près d'un trône treize fois séculaire, les autels de Jésus-Christ. On disait cela ; et dans l'ombre des catacombes, sous les voûtes de ses sanctuaires dépouillés, l'Église chantait ces paroles d'un roi qui fut l'homme de la Providence : *Exspecta Dominum*, attendez le Seigneur, *sustine Domi-*

1. Psalm. XLIII.

*num*, soutenez le choc de sa colère. Le triomphe des pécheurs ne sera pas éternel ; tout à l'heure ils vont se châtier eux-mêmes et disparaître ; quand ils périront vous verrez Dieu : *Cum perierint peccatores videbis*[1]. S'il y a du sang et des ruines, n'en accusez que ceux qui, refusant de reconnaître la Providence à ses bontés, ont rendu nécessaire la démonstration de ses vengeances. Quoi qu'il arrive, vous verrez Dieu, ne serait-ce qu'en apprenant à vos dépens ce qu'il en coûte à vouloir gouverner sans lui.

Aveugle, Messieurs, celui qui ne voit pas le gouvernement de Dieu dans la nature et dans l'histoire ; mais, comme si ce n'était pas assez de cette infirmité, il est sourd, il n'entend pas le témoignage que l'humanité rend universellement et perpétuellement à la Providence. J'ai examiné, en traitant de l'existence de Dieu, les lois et la force de l'affirmation solennelle du genre humain[2], je n'y reviendrai pas, qu'il me suffise d'en constater ici l'extension.

Tous les peuples ont cru, tous les peuples

1. Psalm. XXXVI.

2. Voyez troisième conférence : *Affirmation de l'existence de Dieu.*

croient en Dieu. Non pas en un Dieu dont l'immobile majesté ne reçoit que des adorations ; mais en un Dieu roi et père qui cède aux prières de ses sujets et de ses enfants, et s'incline miséricordieusement vers le monde pour y répandre les bienfaits de son gouvernement. Les païens se sont trompés sur son essence et sa nature. Après l'avoir représenté sous diverses formes, ils ont grossièrement multiplié sa personnalité. Toutefois leur méprise laissait subsister la confiance : en définitive, c'était la Providence qu'ils invoquaient et qu'ils remerciaient dans chaque divinité propice ou terrible à laquelle ils adressaient leurs vœux et leurs sacrifices. Le langage spontané de l'humanité religieuse faisait constamment jaillir, du chaos des formes, la vérité unique et fondamentale du gouvernement divin : — Je vous recommande à Dieu, si Dieu veut, que Dieu vous soit en aide, grâces à Dieu ; — tels étaient les cris populaires que Tertullien appelle quelque part le témoignage d'une âme naturellement chrétienne[1].

Vous trouverez, Messieurs, dans toutes les

1. *Apolog.*, cap. XVII. *De testimonio animæ*, cap. I et II.

religions ces deux actes : demander et rendre grâces. Vous les trouverez à vos foyers si vous voulez un instant vous départir de votre superbe indifférence et vous occuper de la vie religieuse de vos familles. Pendant que vous dépensez votre activité dans les agitations du siècle, ne croyant rien devoir qu'à votre habileté et à votre mâle courage, une femme et des enfants intercèdent pour vous et rendent grâces à Dieu de chaque bienfait qui visite votre demeure. Puissiez-vous, en les entendant recourir à leur *Père des cieux*, reconnaître qu'ils obéissent mieux que vous aux instincts sacrés du cœur humain, qu'ils comprennent mieux que vous les enseignements de la tradition, les leçons de l'histoire et les révélations de la nature.

Arrêtons-nous ici. J'ai peut-être fait un excès, Messieurs, car la réalité du gouvernement divin avait à peine besoin d'être prouvée, après nos études sur l'*Œuvre de Dieu ;* mais je m'en console pour vous et pour moi en appliquant ici ce proverbe : *Quod abundat non vitiat :* Abondance de biens ne nuit pas. Du reste, puisque la négation de la Providence venait à l'encontre de

notre exposition, il était utile de l'écarter et de lui montrer la place qu'elle doit occuper dans le catalogue des erreurs de l'esprit humain. Tout bien considéré, cet athéisme incomplet qui admet l'existence de Dieu et rejette son gouvernement n'est pas sérieux. C'est une erreur bâtarde, née d'un reste de foi et de la mauvaise humeur d'un esprit que les mystères de la Providence effarouchent ; à moins pourtant qu'elle ne procède d'un cœur corrompu, peu soucieux d'être gêné dans la satisfaction de ses passions, par le contrôle d'un maître infaillible et souverain. L'athéisme absolu est plus franc et plus conséquent, sans être moins déraisonnable. Nous avons fait son procès, les deux causes sont jugées, maintenant marchons en avant et examinons la constitution du gouvernement divin.

## II

Dans sa perpétuelle durée et ses innombrables détails, le gouvernement de Dieu est un seul acte de son intelligence et de sa volonté infinies. C'est par une fiction d'esprit que nous analysons cet acte, afin de le mettre à notre portée. Ne craignez

pas, Messieurs, que j'abuse de cette analyse et que j'imite la prolixité des chartes humaines ; trois articles me suffiront pour vous faire connaître la constitution du gouvernement divin.

*Article premier :* Le gouvernement divin est une monarchie dont la souveraineté est universelle et absolue.

*Article deuxième :* Les lois du gouvernement divin sont immuables.

*Article troisième :* L'action du gouvernement divin est infaillible et sainte dans sa fin et dans ses moyens.

Nous allons expliquer succinctement aujourd'hui le texte de ces articles. Ils seront l'objet d'un débat contradictoire dans nos prochaines conférences ; alors que nous mettrons la liberté en regard de la souveraineté, la prière en regard de l'immutabilité, le mal en regard de la sainteté.

Dieu s'est appelé lui-même le Roi des rois, et par ce titre il a défini le caractère et l'exercice de sa souveraine autorité. Si grand maître que soit un homme, il a toujours de qui tenir. Sans parler de l'investiture divine nécessaire à tout pouvoir pour qu'il soit respecté, et des lois

supérieures dont toute législation humaine doit tenir compte, le consentement exprès ou tacite des peuples, les conventions limitatives de l'arbitraire, le partage de la surveillance et de l'autorité sont choses dont aucun gouvernement ne peut se passer, s'il veut éviter le sort des pouvoirs excessifs et violents dont le propre est de ne pas durer. Mais Dieu ne tient son pouvoir que de lui-même. Il n'a pas eu besoin du consentement de sa créature pour la produire, il ne le demande pas pour la gouverner. Comme son intelligence, sa volonté pénètre partout, et partout elle s'impose sans qu'on ait le droit de lui dire : Pourquoi veux-tu ? Il est vraiment *monarque*, c'est-à-dire seul maître, et sa souveraineté est universelle. On l'aperçoit si peu dans les détails, que l'on est tenté d'attribuer à chacun des êtres son action propre, comme à une cause première ; ce n'est que dans l'ensemble qu'il se fait voir. Cependant, si large que soit son gouvernement, rien n'échappe à sa pénétrante vigilance et à sa toute-puissante action.

Il y a, Messieurs, des philosophes timides qui appliquent au gouvernement divin ce vieil adage : *De minimis non curat prætor*, et esti-

ment indigne de la haute majesté de Dieu le soin des menues choses et des menus événements. Ils imaginent je ne sais quelles lois générales dans lesquelles Dieu voit tout, par lesquelles il tient tout. Une providence singulière de chaque chose introduirait, à ce qu'ils croient, la multiplicité dans l'être divin et le décomposerait. Je ne nie pas les lois générales, Messieurs, mais je ne puis pas être de l'avis de ceux qui prétendent supprimer par ce moyen la providence particulière, pour la bonne raison que ce n'est pas l'avis de Dieu qui doit connaître, mieux que personne, la manière dont il gouverne. Il a daigné nous révéler les détails touchants de son administration à la fois paternelle et royale. Il s'intéresse à la germination des plus petites semences, à l'épanouissement des fleurs, à la vie et à la mort des passereaux, à la chute même de nos cheveux, aussi bien qu'aux immenses évolutions des sphères célestes[1]. N'est-il pas la cause de tout être et ne

1. Deus non solum cœlum et terram, nec solum hominem et angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientiâ derelinquit. (S. Aug., *de Civit. Dei*, cap. XI, circa fin.)

doit-il pas donner à tout être la perfection ? Y a-t-il rien qui ne soit ordonné à sa bonté, et qu'il ne doive conduire à cette fin suprême de toute existence créée [1] ? Estimer qu'il s'humilie et se dégrade en s'occupant des êtres inférieurs et minuscules, c'est lui prêter à tort nos infirmités. Quand un homme gouverne il a besoin de ne voir que de haut et de ne toucher que de loin ; une trop grande application aux détails le détourne de l'ensemble. Mais Dieu est partout à la fois. Tout est sommet pour sa sagesse, et les soins qu'il donne aux grandes et aux petites choses ne sont qu'un seul et même acte.

Ici, Messieurs, prenons garde à une exagération qui, pour donner plus d'extension au gouvernement de Dieu, bouleverse l'économie de son œuvre. Certains esprits, disposés à croire que rien ne peut être bien fait si Dieu ne le fait immédiatement, suppriment les causes secondes, et attribuent à la Providence toute opération des agents naturels. C'est Dieu qui éclaire dans la lumière, échauffe dans le feu, embaume dans

1. Cf. Summ. Theol., I p., quæst. 22, a. 2. Ibid., quæst. 103, a. 5.

la fleur, et le reste. En poussant à fond cette conception on arriverait facilement à une sorte de panthéisme ; saint Thomas se contente de la déclarer impossible. — « Dieu, dit-il, opère en toutes choses. Il opère comme un aimant qui attire à lui les actions de tout être dont sa bonté est la fin suprême ; il opère comme principe et premier moteur de l'ordre dans lequel sont agencées toutes les causes ; il opère comme créateur et perpétuel conservateur de l'être qui agit et comme propulseur de la force en vertu de laquelle il agit ; mais, sous peine de rendre la création inutile et illusoire, on ne peut soustraire aux forces naturelles l'opération pour laquelle elles ont été créées[1]. »

Je dis plus, Messieurs, l'universalité du gouvernement immédiat de Dieu ne doit s'entendre que de l'extension de ses desseins à tous les êtres, car il daigne confier parfois aux créa-

1. Virtutes operativæ quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ si per eas nihil operarentur ; quinimo omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur ; cum omnes res sint propter suam operationem... Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res habeant propriam operationem. (Summ. Theol., I p., quæst. 105, a. 5. *Leg. totum articulum.*)

tures l'exécution de ces desseins. Il permet aux êtres supérieurs de gouverner les inférieurs, non par défaut de puissance, mais par excès de bonté, afin de partager avec les créatures l'honneur d'être cause[1], et de rendre son gouvernement d'autant meilleur qu'il communiquera une plus grande perfection[2]. C'est ce qui fait dans le monde cette sublime harmonie que nous avons admirée, c'est ce qui fait notre grandeur.

Ne sommes-nous pas trop épris de cette grandeur et n'y cherchons-nous pas une sacrilège indépendance ? Sans doute nous n'oserons pas refuser à Dieu l'honneur de nous avoir créés, parce que nous sentons que nous n'avons pas en nous-mêmes la raison de notre existence. Mais la raison de nos actes nous la possédons, nous sommes les maîtres de nos déterminations, nous sommes libres, nous nous gouvernons, nous n'avons pas besoin du gouverne-

1. Inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. (Summ. Theol., I p., quæst. 22, a. 3.)

2. Tanto erit melior gubernatio, quanto major perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. (Summ. Theol., I p., quæst. 103, a. 6.)

ment de Dieu. Oui, Messieurs, vous êtes libres, et votre liberté, à la fois bienfait et mystère, paraît, je l'avoue franchement, plus difficile à concilier avec la souveraineté de Dieu que les forces aveugles de la création. J'aurai besoin de revenir sur cette importante question. Présentement je ne veux pas briser la chaîne de mes explications. Qu'il me suffise de vous faire remarquer ici que votre liberté, par cela même qu'elle est une force créée, ne peut pas être une cause première, et qu'elle doit être soumise, comme toute cause seconde, à l'universel gouvernement de Dieu. Non seulement ses actes sont prévus et ordonnés, non seulement ce n'est pas en elle-même, c'est en des choses divines, le vrai et le bien, qu'elle prend les motifs de ses déterminations ; mais de plus elle obéit, sans changer de nature, à la motion d'un premier principe sans l'intervention duquel elle demeurerait perpétuellement immobile. Ce que saint Thomas, qui dit si bien toutes choses, exprime en ces paroles qu'il faut retenir et méditer, pour vous préparer à des explications ultérieures : « *Quantumcumque natura corpo-* « *ralis vel spiritualis ponatur perfecta, non po-*

« *test in actum suum procedere, nisi moveatur* « *a Deo*[1]. Une nature corporelle ou spirituelle, « si parfaite qu'on la suppose, ne peut pro- « céder à son action si elle n'est mue par Dieu. » — Tout est donc entre ses mains, le cœur des rois comme celui des peuples[2]. Il manie, sans la violenter, la liberté humaine avec autant de facilité que le potier l'argile dont il fait des vases d'honneur et des vases d'ignominie[3]. Du sommet aux bas-fonds de la création, son gouvernement touche tout avec force et règle tout avec douceur. *Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter*[4].

*Fortiter !* car sa souveraineté est absolue. Il est la sagesse même, pourquoi limiter son pouvoir ? et du reste qui donc pourrait le limiter ? Les peuples ont vis-à-vis de la souveraineté humaine des droits que l'on ne peut violer sans offenser la nature et tarir la source du bien public : d'autre part, ils savent que, pour être

1. Summ. Theol., Ia IIae p., quæst. 109, a. 1.
2. Cor regis in manu Dei est. (Prov., cap. CXXI, 1.)
3. Quasi lutum figuli in manu ipsius, plasmare illud et disponere, omnes viæ ejus secundum dispositionem ejus, sic homo in manu illius qui se fecit. (Eccles., cap. XXXIII, 13, 14.)
4. Sap., cap. VIII, 1.

élevé au rang suprême, un homme n'est pas à l'abri des mauvais conseils de l'égoïsme, de l'ambition et de toutes les funestes passions d'où naît la tyrannie. Ils ont vu tant de princes, en qui ils mettaient leur espoir, devenir les fléaux du monde, qu'ils estiment ne pouvoir prendre trop de précautions contre l'arbitraire. Voilà pourquoi, par des conventions solennelles, ils règlent l'exercice du pouvoir auquel ils s'engagent d'obéir. Mais quand la cause première de tout bien, quand la suprême perfection est à la tête d'un gouvernement, il faut qu'elle règne d'une manière absolue. Toute existence étant un don gratuit de sa bonté, c'est son droit imprescriptible de la gouverner comme elle l'entend, et nous n'avons pas, nous ne pouvons pas avoir d'autre droit que de nous laisser conduire.

En nous abandonnant soyons sans crainte, Messieurs ; l'arbitraire divin est aussi doux qu'il est fort. Il s'est imposé à lui-même des lois marquées au coin d'une parfaite sagesse : lois éternelles en vertu desquelles la créature, quelle qu'elle soit, est traitée selon les besoins connus et définis de sa nature. On ne pouvait rien exiger de lui, il a prévenu toutes les exi-

gences. Par un excès de bonté, il a ajouté aux lois éternelles des promesses et des engagements maintes fois renouvelés dans le cours des siècles ; il a donné sa parole, il a fait des serments, il a prouvé, jusqu'à la dernière évidence, que la souveraineté absolue de son gouvernement n'est que l'exercice d'une inépuisable bienveillance, et qu'il n'est irrésistiblement fort que pour mieux manifester sa bonté. La sagesse et la bonté : voilà, Messieurs, les meilleures garanties contre l'absolutisme. Soyez sûrs qu'un pouvoir de quelque nom qu'on l'appelle, s'il est profondément imprégné de l'esprit de Dieu, imitera son gouvernement, et nous donnera plus de sécurité que les pactes publics que l'audace d'un ambitieux peut déchirer du jour au lendemain.

J'ai parlé tout à l'heure de lois éternelles marquées au coin d'une parfaite sagesse ; elles me rappellent le second article de la constitution providentielle : *Les lois du gouvernement divin sont immuables.*

L'immutabilité nous paraît étrange parce que nous sommes forcément condamnés aux remaniements. L'homme, en effet, légifère pour

telle époque, telle génération, telles circonstances : tout cela change, il faut qu'il révise ses codes et ses constitutions. Plus les temps sont agités, plus il devient timide. Il n'ose plus se permettre rien de définitif, tant il a peur que l'imprévu ne se moque de lui. Dieu, au contraire, décrète en présence de l'éternité. Ses lois enveloppent dans tous les temps, même dans l'avenir, toutes les existences, tous les mouvements, toutes les relations ; leur ensemble est d'une seule venue, voilà pourquoi elles n'ont pas besoin de revision. Par elles toute essence est fixée, toute évolution déterminée, tout progrès réglé, tout rapport de l'ordre physique et de l'ordre moral fermement établi. Ce qui nous semble une déviation est éternellement prévu et ordonné. Le miracle lui-même, qui, de temps à autre, nous étonne par de brusques apparitions, est compris à l'avance dans l'arrangement général des choses et des événements. C'est en vain que l'on cherche à le mettre en contradiction avec les perfections divines, en vain que l'on invoque contre lui les lois providentielles ; il est un acte de la Providence, il procède à son heure et selon sa

loi. Qu'il contrarie ou qu'il suspende seulement l'ordre accoutumé des phénomènes, qu'importe, s'il est prévu et réglementé. Comme exception, il confirme la loi en plein exercice ; comme signe, il est préparé par un décret qui lui assigne sa place et ses fonctions dans l'ordre physique et dans l'ordre moral. Prouvez-moi donc que Dieu, en déterminant les effets des causes secondes, abdique à ce point sa toute-puissance qu'il ne puisse plus étendre l'efficacité des agents naturels, ou produire directement lui-même les effets sans les causes. Prouvez-moi donc que Dieu ne s'est pas réservé d'intervenir dans le monde, d'une manière extraordinaire, et qu'il n'a pas éternellement décrété les signes qui doivent nous avertir de son approche, et fêter la présence de sa très haute majesté. Vous ne le pouvez pas, Messieurs. Le bon sens nous dit que les agents naturels, bien qu'ils soient enchaînés à un ordre de choses, restent sous la dépendance de l'ordre suprême qui, ne les ayant point créés par nécessité, peut modifier librement leur action[1]. Nos instincts religieux nous montrent

1. Cf. Summ. Theol., I p., quæst. 105, a. 4. *Utrum Deus possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum.*

dans le miracle une fête de la nature dont le programme a pu être éternellement dressé et arrêté. Quand un roi se déplace pour visiter ses sujets, les mouvements accoutumés de la vie publique sont suspendus ; les édifices se pavoisent et s'illuminent, les cloches s'ébranlent, le canon tonne, la foule s'empresse, et ses mille voix éclatent en joyeux *vivat*. Ainsi, Messieurs, quand le Roi des rois daigne nous rappeler d'une manière sensible son invisible présence, la nature s'émeut ; le miracle est l'oriflamme dont elle se pare, le feu dont elle s'illumine, la salve triomphale qu'elle fait entendre, la voix inaccoutumée qui provoque nos applaudissements et nous invite à crier : *Ecce Deus ! Vivat rex !* Voici Dieu ! Vive le roi !

Prétendre que le miracle contredit à l'immutabilité des lois du gouvernement divin, c'est se laisser prendre à une équivoque qui consiste à mettre les lois dans les choses et non dans la volonté souveraine du législateur. En quelques mots saint Augustin dissipe cette équivoque : « Dieu, dit-il, agit quelquefois contre le cours habituel de la nature ; mais il ne fait jamais rien contre la loi suprême, parce qu'il ne peut rien

faire contre lui-même : *Deus contra solitum cursum naturæ facit ; sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit*[1]. » — L'incrédulité contemporaine a compris cela, elle abandonne volontiers la question de possibilité pour la critique scientifique des faits. « Nous ne disons plus : (ce sont ses propres paroles ) : « le miracle n'est pas possible, nous « disons : le miracle n'est pas suffisamment « constaté[2]. » Je prends acte de l'aveu, Messieurs, et je vous renvoie ingénument, pour la question réservée, à l'apologie que j'ai faite, il y a dix ans, des prodiges divins, alors que je ne pensais pas avoir un jour l'honneur de vous adresser la parole. Lisez cette apologie ; si elle vous satisfait j'en serai heureux, si elle ne vous satisfait pas, notre second article de la constitution divine n'en sera pas moins ferme : *Les lois du gouvernement divin sont immuables*[3].

Examinons notre troisième et dernier article ainsi conçu : *L'action du gouvernement divin est infaillible et sainte dans sa fin et ses moyens.*

1. Lib. XXVI. *contra Faustum*, cap. ante med.
2. Renan. *Vie de Jésus*. Introduction.
3. Cf. Introduction au dogme catholique : *vingt-deuxième et vingt-troisième conférences.*

Nous pouvons, dans le gouvernement des choses humaines, nous proposer une bonne fin et n'employer pour l'obtenir que des moyens inefficaces ; de là des surprises et des déceptions. Nous pouvons nous tromper de but, et alors, si grands et efficaces que nous paraissent les moyens dont nous nous servons, nous n'enfantons que le désordre. Surprises, déceptions, désordre, rien de tout cela n'est à craindre dans le gouvernement de Dieu. Son action est aussi sûre que son coup d'œil, il va droit à ses fins par des moyens dont il a, avec un art infini, mesuré la vertu [1]. Parfois il nous semble qu'on lui résiste. C'est possible dans une certaine mesure ; absolument, rien ni personne ne peut faire obstacle à sa volonté qui cesserait d'être souveraine si elle n'atteignait pas le but suprême qu'elle s'est proposé [2]. C'est ce but qu'il faut considérer, Messieurs, parce qu'il domine

1. Providentia non deficit à suo effectu neque a modo eveniendi quem providit. (Summ. Theol., I p., quæst. 22, a. 4, ad 3.)

Cf. Summ. Theol., I p., quæst. 23, art. 6, *utrum prædestinatio sit certa ?*

2. Domine rex omnipotens in ditione tua cuncta sunt posita,

les défections particulières qui peuvent nous faire illusion. Devant ce but « tout dessein de Dieu se tient ferme, toute volonté de Dieu s'accomplit : *Omne consilium meum stabit, et omnis voluntàs mea fiet.* » Ne vous laissez tromper, je vous prie, ni par les défaillances de la nature, ni par les erreurs des intelligences, ni par les révoltes des volontés. Tout cela est prévu, tout cela est permis, tout cela concourt à quelque bien, tout cela est dirigé vers une fin générale qui sera infailliblement atteinte, et qui permettra à Dieu de bénir la conclusion de son gouvernement par les paroles mêmes dont il s'est servi pour bénir l'ensemble de la création : *Omnia sunt valde bona :* Tout est parfaitement bien.

Dieu est saint ; il ne peut que vouloir le bien, faire le bien, ordonner tout au bien. Son gouvernement est l'exécution d'un dessein parfait et d'une détermination amoureuse qui enve-

et non est qui possit tuæ resistere voluntati. (Esther, cap. XIII, 9.)

Cf. Summ. Theol., I p., quæst. 103, a. 7, *utrum aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit ?* a. 8, *utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ ?*

loppent tous les êtres. Si l'inégale répartition de ses dons vous paraît une injure faite à ceux-ci au bénéfice de ceux-là, considérez, Messieurs, que, tout étant gratuit dans les faveurs de la Providence, Dieu est parfaitement libre de se montrer plus ou moins généreux ; du moment qu'il donne, il est bon, il est saint. Vous savez du reste que l'inégalité est une nécessité de l'ordre, que, même dans une multitude infinie, si elle était possible, l'uniformité serait sans beauté. La sainte volonté de Dieu procède comme son intelligence qui voit le tout avant les parties, la fin avant les moyens ; elle aime le bien universel avant le bien particulier, elle n'aime le bien particulier que pour le bien universel. Amour sans peur et sans reproche : sans peur parce qu'il ne peut se tromper, sans reproche parce qu'il ne se trompe jamais ; — jamais, entendez-vous ? Vous aurez beau faire comparaître devant lui le mal sous toutes ses formes : ici des causes sans effets, là des effets avortés ; ici la souffrance, là le péché ; Dieu vous répond qu'il n'est pas tenu de rendre indéfectibles des causes dont la nature est d'être défectibles, qu'une défection peut devenir un bien dans

l'ordre général[1], qu'il nous avait originairement mis à l'abri de la souffrance, que la souffrance purifie et grandit celui qui la supporte avec patience et magnanimité, que le mal moral n'est pas son fait mais le fait de la volonté libre et responsable de l'homme, que s'il ne le fait pas il le permet parce qu'il y a tant de puissance en sa bonté qu'il peut tourner le mal au bien, ne serait-ce qu'au grand bien de sa justice et de sa miséricorde[2]. Et si Dieu répond ainsi qui osera lui répondre ? *Quis respondebit ?* Qui osera dire encore que son gouvernement n'est pas saint ?

Messieurs, vous allez peut-être me reprocher d'expédier bien promptement les plus profonds mystères religieux dont se préoccupe l'esprit humain ; je n'accepte pas ce reproche, car je vous ai promis de débattre contradictoirement chacun des articles de la constitution du gouvernement divin. Aujourd'hui je devais me contenter d'en élucider le texte, moins pour écarter les difficultés sans importance, qui repo-

1. Cf. Summ. Theol., I p., quæst. 48, aa. 2 et 3, quæst 49, a. 2.

2. Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo potens et bonus ut bene faceret etiam de malo. (S. Aug., Enchir.)

sent sur des malentendus, que pour établir fermement les principes auxquels il faut tenir, quel que soit le résultat des batailles que nous engagerons successivement contre des difficultés plus sérieuses. Je ne vous promets pas de faire disparaître les mystères, j'espère vous prouver qu'il faut les accepter humblement. Une vérité fondamentale brille avec éclat au milieu de leurs ténèbres sacrées, c'est que le Dieu qui nous a créés est le Dieu qui nous gouverne. Attachez-vous à cette vérité, Messieurs ; que les difficiles problèmes qui inquiètent vos esprits trop curieux ne vous fassent pas oublier un seul instant que Dieu est votre doux père et votre aimable roi.

O Père-Roi ! rien ne trouble celui qui croit en votre souveraine autorité et s'abandonne à votre amoureuse conduite. Il jouit en paix de la vie que vous lui conservez et reçoit avec actions de grâces vos dons de chaque jour. S'il est dans l'ombre il attend la lumière ; s'il ploie sous la douleur il se laisse redresser par vos célestes consolations. Vous lui tenez compagnie dans la solitude, vous le protégez dans le tourbillon du monde. Votre amour est la ceinture qui affer-

mit ses reins dans la lutte, le bouclier qui le défend contre les ennemis de sa perfection et de son salut. Est-il tombé, il compte sur votre pardon ; reste-t-il debout, il vous demande des forces pour combattre jusqu'à la fin le bon combat. Parce qu'il vous doit tout ici-bas, il espère fermement les biens éternels que vous lui avez promis. Qu'il est tranquille et heureux, même quand sa vie est éprouvée par la tribulation ! Il ne dépend que de vous, Messieurs, de vous procurer cette paix et ce bonheur. Jetez-vous avec confiance entre les bras de la bonne et sainte Providence. Aussi bien, puisqu'il faut qu'elle vous gouverne, mieux vaut que ce soit avec un sceptre d'amour qu'avec une verge de justice.

---

# VINGTIÈME CONFÉRENCE

---

## LA SOUVERAINETÉ DU GOUVERNEMENT DIVIN ET LA LIBERTÉ

# VINGTIÈME CONFÉRENCE

## LA SOUVERAINETÉ DU GOUVERNEMENT DIVIN ET LA LIBERTÉ

Eminentissime Seigneur, Monseigneur, Messieurs,

Le gouvernement divin, ainsi que nous l'avons vu, dans le premier article de sa constitution[1], s'étend à tous les êtres, et sur tous sa souveraineté est absolue. Cependant ils ne marchent pas tous de la même manière sous la direction qu'ils reçoivent d'en haut : les uns la subissent, les autres l'acceptent ; les uns accomplissent, sans le savoir, des actes réglés par une volonté étrangère ; les autres, doués d'une volonté propre, mesurent leurs actes. Pendant que les corps célestes obéissent aveuglément aux lois

1. Voy. la Conférence précédente, 2e partie.

du mouvement, les plantes et les animaux aux lois de la vie et de l'instinct, l'homme réfléchit, délibère, se détermine, ordonne ses opérations ; on dirait qu'il se gouverne lui-même. Cette différence d'attitude vis-à-vis de la souveraineté de Dieu est trop importante pour qu'elle ne soit pas observée de près. L'homme possède-t-il réellement une faculté en vertu de laquelle il est maître de ses actions ? La suprême autorité de Dieu n'est-elle pas obligée de fléchir devant cette faculté ? Comment s'y adapte-t-elle, si elle ne fléchit pas ? Voilà, Messieurs, les intéressantes questions qu'il faut examiner présentement.

## I

Lorsque je traitais l'an passé de la beauté morale de l'homme, je vous disais : « L'homme « est libre, j'affirme cette vérité, la preuve en « viendra plus tard[1]. » Nous sommes à ce plus tard, Messieurs, j'accomplis aujourd'hui la promesse que je vous ai faite. Vous devez

1. Voy. *dix-septième conférence*, pag. 252.

me rendre cette justice que j'ai toujours été fidèle à l'engagement pris de démontrer une vérité, quand je vous priais d'en accepter provisoirement l'affirmation pour les besoins de mon exposition. J'espère vous donner encore, et plus d'une fois, des preuves de ma fidélité.

Deux raisons m'engagent à insister sur la preuve de la liberté. Premièrement, je veux pousser à fond un argument qui répond d'une manière triomphante aux affirmations du matérialisme contemporain. Secondement, je veux établir une vérité qu'il faut tenir fermement pour ne pas trébucher quand on étudie le mystère des opérations de Dieu dans les âmes. Disons d'abord ce que c'est que la liberté.

J'écarte tous les sens que l'on peut donner à ce mot pour m'appliquer à celui qui convient à notre sujet. Être libre, c'est vouloir une chose avec le pouvoir de ne la vouloir pas [1]. Nous voulons, sans doute, les mouvements intimes et réguliers de nos organes d'où résulte le bon état de notre corps ; nous voulons l'harmonieuse correspondance des objets extérieurs

1. Voluntas enim potest non velle antequam velit quia libera est. (Anselm. *De lib. arb. conc.*, I part.)

avec nos sens : nous voulons surtout le bien suprême qui repose nos désirs et rassasie notre nature affamée : la félicité. Nous la poursuivons à travers toutes les difficultés, malgré toutes les déceptions, avec l'opiniâtre espoir de l'obtenir un jour ; mais en ces vouloirs la nécessité s'impose, nous ne sommes pas libres de la manière dont il faut entendre ici la liberté[1]. Au contraire, nous voulons avoir telle pensée, accomplir telle action, et nous sentons au dedans de nous-mêmes que nous pourrions ou nous abstenir, ou choisir à notre gré une autre pensée, une autre action : nous sommes libres. La liberté que nous revendiquons ici pour l'homme est la faculté de choisir entre ceci ou cela, de se déterminer pour ceci ou cela après délibération. Voilà pourquoi nous l'appelons *libre arbitre*. Son propre, dit saint Thomas, est l'élection. *Proprium liberi arbitrii est electio*[2]. Il rend

1. Cf. S. Thom., opusc. *de voluntate*.

2. Summ. Theol., I p., quæst. 83, a. 3.

Aristote appelle *spontané* ce dont le principe est dans celui qui agit. Il y distingue deux parties : la *volonté* proprement dite βούλήσις et l'*élection* προαίρεσις *quæ est eorum quæ sunt ad finem*. Il μὲν βουλησις του τελους ἐστὶ μᾶλλον ἡ δὲ προαιρεσις των προς το τελος. Il définit l'élection, προαιρεσις : *Eorum*

l'homme maître de ses actions, et accuse avec une suprême énergie sa différence avec les êtres sans raison : *Differt homo ab aliis irrationalibus, in hoc quod est suorum actuum Dominus*[1].

Que l'homme délibère, choisisse, se détermine, soit maître de ses actions, qu'il jouisse, en un mot, du libre arbitre, c'est ce que nous enseigne, d'une manière précise, la doctrine catholique. Au fatalisme, sous quelque forme qu'il se présente, elle oppose non pas un texte, mais toutes les pages de nos livres saints. Il n'en est pas une qui ne nous parle des perfections de Dieu, pas une aussi qui ne nous révèle la grandeur de l'homme, par l'affirmation au moins indirecte de son libre arbitre. Il y est dit que Dieu nous traite avec des égards qu'il n'a point pour les autres créatures : *Cum reverentia disponis nos*[2]; que, dans le principe, en édifiant notre nature il nous a laissés entre les mains de notre conseil : *Deus ab initio constituit hominem*

*quæ in nostra potestate sita sunt ex deliberatione constantem appetitionem*, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἰῇ βουλευτικὴ ὀρεξις των ἐφ' ἡμῖν. Les choses qui sont en notre pouvoir sont celles que nous pouvons faire ou ne pas faire : ἐν οἷς ἐφ' ἡμῖν τό πράττειν καί τό μή πράττειν (Ethic., cc. 4, 5, 7).

1. Summ. Theol., IIa, IIae p., quæst. 1, a. 1.

2. Eccli., cap. XV, 14.

*et reliquit eum in manu consilii sui*[1]. Toutefois on pourrait discuter ces textes et en corrompre le sens par de subtiles interprétations. Mais discuter la trame et corrompre le sens de tous les récits scripturaires, c'est impossible. Or, Messieurs, tous les récits scripturaires nous donnent à conclure que l'homme est libre. Nous y voyons Dieu se plaindre de nos abandons, nous reprocher les résistances de notre volonté, lui faire des propositions de vie ou de mort, lui adresser de tendres appels[2]. Pourquoi ces

1. Sap., cap. XII, 18.

2. Vos semper Spiritui sancto resistitis. (Act., cap. VIII, 51.)

Qui autem resistunt ipsi sibi damnationem acquirunt. (Rom., cap. XIII, 2.)

A resistentibus dexteræ tuæ custodi me. (Psalm. XVI.)

Deum qui te genuit dereliquisti. (Deut., cap. XIII, 18.)

Dereliquistis Dominum ut derelinqueret vos. (II Par., cap. XXIV, 20.)

Considera quod hodie proposuerim vitam et bonum, mortem et malum. (Deut., cap. XXX, 15.)

Derelinquat impius viam suam, et vir iniquus iniquitatem suam. (Isai., cap. LV, 7.)

Convertere ad Dominum et relinque peccata tua. (Eccli., cap. XVII, 21.)

Si quæritis, quærite : convertimini, venite. (Isai., cap. XXI, 12.)

Convertimini peccatores. (Tob., cap. XIII, 8.)

Convertimini, filii revertentes. (Jer., cap. III, 14, 22.)

Convertimini ad me in toto corde vestro. (Joel., cap. II, 12.)

Convertimini et recedite ab idolis vestris. Convertimini et

plaintes, ces reproches, ces propositions, ces appels, si nous n'avons pas le choix de nos actes ? Pourquoi des commandements, qui indiquent à notre activité la direction qu'elle doit prendre, si notre activité n'est pas maîtresse de ses mouvements ? — « On impose une loi, mais « on ne la propose pas, dit Tertullien, à celui « qui n'a pas le pouvoir de s'y soumettre libre- « ment[1]. » Pourquoi sanctionner les commandements par des menaces et des promesses ? « Où la nécessité règne il n'y a lieu ni à con- « damnation, ni à récompense : *Ubi necessitas* « *est, nec damnatio, nec corona est*[2]. »

Vous le voyez, Messieurs, le dogme du libre arbitre est, entre tous ceux que nous enseigne l'Église, un des mieux établis sur le témoignage

agite pœnitentiam ab omnibus. (Ezech., cap. XIV, 6 ; cap. XVIII, 30.)

Convertimini ad me et convertar ad vos. (Zach., cap. I, 3.)

Tota die expandi manus meas ad populum non credentem et contradicentem. (Rom., cap. X, 21.)

1. Non enim poneretur lex ei, qui non haberet obsequium debitum legi in sua potestate ; nec rursus comminatio mortis transgressioni adscriberetur, si non et contemptus legis in arbitrii libertatem homini deputaretur. (Tertul., lib. II, *contra Marc.*, cap. 5.)

2. Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia necessitate trahimur. Alioquin ubi necessitas est, nec damnatio, nec corona est. (Hieron., lib. II, *cont. Jov.*)

des livres saints. Ce témoignage peut être facilement contrôlé par la raison, car il ne s'agit pas ici d'une de ces vérités inaccessibles pour lesquelles nous devons nous contenter de la parole de Dieu. Consultez votre nature, invoquez votre expérience, des deux côtés vous recevrez la même réponse : nous sommes libres.

Tout est harmonie dans nos facultés, elles se tiennent par des attaches sympathiques, et marchent du même pas vers la fin qui leur est propre. Il est impossible que l'une soit assujettie à l'empire de la nécessité pendant que l'autre en est affranchie. Notre raison cède nécessairement à l'évidence des principes éternels, notre volonté nécessairement à l'attrait du bien. Mais ne voyez-vous pas que dans les choses contingentes et pratiques la raison délibère et juge diversement ? — Pourquoi cela ? — « Parce que, dit saint Thomas, dans les choses contingentes et pratiques, le jugement de la raison n'est pas déterminé à une chose plutôt qu'à une autre. Si le jugement de la raison était ainsi déterminé, nous jugerions tous, dans les mêmes circonstances, de la même manière, et, par une conséquence inévitable, nous agirions

tous de la même manière. C'est ce qui arrive aux animaux, dont le jugement est déterminé par l'instinct. » — Notre raison détermine son jugement par des considérations qu'elle collationne et dont elle pèse la valeur, la volonté la suit ; c'est pourquoi nous devons dire, avec l'angélique docteur : « *Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est :* Par cela même qu'il est raisonnable, il est nécessaire que l'homme jouisse du libre arbitre[1]. »

Le libre arbitre se voit dans l'étude de nos facultés ; je dis plus, il se sent dans notre manière d'agir. Un moment d'attention nous suffit pour constater expérimentalement son existence. Entre tous vos actes prenez le plus indifférent : par exemple de remuer votre main. — « Je sens, dit Bossuet, que levant ma main « je puis ou vouloir la tenir immobile, ou vouloir « lui donner du mouvement ; et que me résol- « vant à la mouvoir, je puis la mouvoir à droite « ou à gauche avec une égale facilité : car la « nature a tellement disposé les organes du

1. Summ. Theol., I p., quæst. 83, a. 1.

« mouvement, que je n'ai ni plus de peine, ni « plus de plaisir à l'un de ces actes qu'à l'autre ; « de sorte que plus je considère sérieusement et « profondément ce qui me porte à celui-ci plutôt « qu'à celui-là, plus je ressens clairement qu'il « n'y a que ma volonté qui m'y détermine, sans « que je puisse trouver aucune raison de le « faire[1]. » Vous me direz que j'ai de l'agrément à éprouver ma liberté ; soit, cela suppose qu'elle existe et que je la sens.

Voulez-vous une contre-épreuve du même genre dans une autre volonté que la vôtre ? Allez trouver à son travail un homme des champs qui n'a jamais réfléchi ni discuté sur l'existence et la nature du libre arbitre ; dites-lui : Mon ami, venez avec moi à la promenade. — Pourquoi ? vous répondra-t-il. — Parce qu'il le faut. — Il le faut, cela vous plaît à dire ; mais je ne veux pas. — Vous croyez vouloir, vous vous trompez. Votre volonté ne décide de rien, il y a quelque chose qui vous retient. — Pas du tout, et la preuve c'est que je vais avec vous. — J'étais dans l'erreur et la nécessité que je supposais tout à l'heure n'est pas à votre travail, elle est à la

1. *Traité du libre arbitre*, chap. XI.

promenade. — Vous vous trompez encore, car je reste. Il n'y a pas de raison, Messieurs, pour que cet homme cesse de vous contredire jusqu'à ce que vous ayez reconnu qu'il est libre de faire ce qu'il veut.

Ayant constaté expérimentalement notre liberté à la racine d'une de nos actions, nous devons conclure qu'elle est en toutes les autres, parce que toutes ont pour principe la même volonté. Sans doute cette volonté se détermine, d'habitude, pour des motifs plus ou moins graves, il le faut bien puisque nous sommes des êtres raisonnables ; mais ne confondons pas les motifs de nos actions avec leur cause efficiente. Cette cause se révèle avant que nous agissions, et après que nous avons agi. Avant, par la délibération et le choix ; après, par le sentiment impérissable de notre responsabilité. Si nous n'étions pas libres, les motifs qui nous portent à agir de telle ou telle façon pèseraient si souverainement sur nos déterminations, que nous n'aurions pas même l'idée de les examiner ; en tout, nous nous abandonnerions sans réfléchir au courant de la nécessité. Telle n'est point notre manière de procéder. Nous collationnons

les motifs de nos actions, nous comparons, apprécions, prononçons, décidons, et cette suite d'opérations nous paraît tellement obligée que nous considérons comme déraisonnable celui qui refuse d'assurer par ces précautions la liberté de son choix.

Après l'action, notre âme repliée sur elle-même attend un témoignage. Tantôt elle tressaille d'allégresse : une voix joyeuse se fait entendre qui lui dit : — Sois fière et satisfaite, c'est bien. — Tantôt, confuse et tremblante, elle se sent accablée sous le poids de douloureuses plaintes et de sévères reproches. Vous avez passé par ces états, Messieurs. Souvent vous vous êtes écriés comme l'Apôtre : « Que d'autres cherchent la gloire dans les vaines apparences auxquelles se laisse prendre la légèreté de l'esprit humain, notre gloire à nous c'est le témoignage de notre conscience : *Gloria nostra testimonium conscientiæ nostræ*[1]. » Plus souvent, hélas ! vous vous êtes adressé cette amère question du Psalmiste : « Mon âme, pourquoi es-tu triste et pourquoi me troubles-tu ? *Quare tristis es, anima mea,*

1. II Cor., cap. I, 12.

*et quare conturbas me*[1] ? » Pourquoi ? vous ne le savez que trop. Le souvenir d'une mauvaise action, peut-être de toute une trame d'iniquités, vous poursuivait obstinément, jetait comme un voile funèbre sur vos pensées, et vous abreuvait de je ne sais quel mystérieux dégoût pour les choses mêmes où vous aviez cherché votre contentement. Auriez-vous éprouvé ces joies et ces afflictions intimes, si vous n'aviez eu le sentiment de votre responsabilité ? Auriez-vous été responsables, si vous n'aviez usé ou abusé de votre libre arbitre ?

Nous voudrions en vain, Messieurs, oublier que nous sommes responsables de nos actions ; une constante expérience nous rappelle cet honneur que Dieu n'a fait ici-bas à nulle autre créature. Cette expérience, tous les peuples l'ont traduite dans leur langage, fait immense par lequel il appert que, sur ce point, nous ne sommes pas victimes d'une illusion. Le genre humain ne peut se tromper sur une chose si importante, si proche et si facile à constater. La place qu'occupe la liberté dans ses croyances,

1. Psalm. XLI.

ses préoccupations, ses respects, suffit à nous la rendre vénérable et sacrée.

D'où viendrait, je vous le demande, cette idée si claire et si distincte qu'ont tous les peuples d'une puissance intime, capable de délibérer, de choisir, de se déterminer, de créer une responsabilité, si l'existence de cette puissance n'avait jamais été constatée ? Car enfin toute idée suppose un objet. Je puis m'attribuer faussement une qualité que je n'ai pas, mais cette qualité je l'ai vue quelque part. Si je ne l'avais jamais vue, je ne pourrais même pas avoir la pensée de me l'attribuer. D'où nous devons conclure que si jamais aucun homme n'avait vu la liberté, nous ignorerions et le mot, et la chose qu'il signifie. Or, Messieurs, l'homme n'a pu voir la liberté qu'en lui-même, puisque tout marche passivement autour de lui sous la conduite des lois. Il l'a vue partout et toujours ; c'est ce qui nous explique, sur cet objet, l'universelle et imperturbable croyance du genre humain, croyance tellement enracinée dans notre nature que ceux-là mêmes qui professent le fatalisme, consultent, délibèrent sur ce qu'ils doivent faire, se laissent émouvoir

et s'indignent absolument comme des êtres libres.

Supprimez le libre arbitre, tout devient inexplicable, ridicule, odieux, dans la vie pratique des peuples. Je ne comprends plus cette horreur qu'ils ont des dominations violentes et absolues, ce besoin qu'ils éprouvent d'être respectés, cette fierté avec laquelle ils se proclament affranchis, ces revendications solennelles qu'ils font entendre pour le devenir. Sans doute il y a de ces revendications qui sont excessives, injustes, ennemies de tout ordre ; mais non moins que les revendications mesurées, légitimes et pacifiques, elles demeurent un problème insoluble, ou bien elles accusent cette générale et profonde conviction que les peuples ne doivent pas être conduits comme un troupeau de bêtes, parce que l'homme est maître de ses actions. *Differt homo ab aliis irrationabilibus in hoc quod est suorum actuum dominus.*

Essayez d'expliquer autrement l'histoire et les monuments, vous ne le pourrez pas. Je lis des pages enthousiastes où l'on chante les louanges d'hommes depuis longtemps disparus,

je vois des inscriptions, des tableaux, des médailles, des statues, des arcs de triomphe, des temples, qui me rappellent les célébrités du passé. Mais qu'est-ce donc qu'une célébrité ? C'est un génie dont les inspirations ont donné aux lettres, aux arts, aux sciences, aux institutions politiques et sociales, une vigoureuse impulsion ; c'est un vaillant homme toujours le premier aux combats ; c'est un héros qui a versé son sang et sacrifié sa vie pour son pays ; c'est un cœur généreux dont les intarissables bienfaits sont tombés comme une ondée salutaire sur quelque grande misère de l'humanité ; c'est un saint dont les vertus sublimes ont embaumé tout un siècle pour le préserver d'une universelle corruption. Il est juste d'immortaliser leur souvenir s'ils étaient libres. Le génie, au lieu de s'épuiser par un travail opiniâtre, pouvait s'endormir dans la mollesse et se contenter d'un talent facile ; il ne l'a pas voulu. Le vaillant homme pouvait se couvrir, comme tant d'autres le font, du corps de ses gens, les commander de loin et les pousser devant lui au lieu de les enlever par son exemple ; il ne l'a pas voulu. Le héros pouvait attendre

la mort au lieu d'aller au-devant d'elle ; il ne l'a pas voulu. Le bienfaiteur pouvait jouir de ses trésors au lieu de les prodiguer aux autres, étaler un faste insolent au lieu de se montrer magnifique pour les malheureux ; il ne l'a pas voulu. Le saint pouvait imiter ses contemporains, prendre sa part de leur vie voluptueuse, ou, du moins, se contenter d'une honnêteté vulgaire ; il ne l'a pas voulu. Vouloir ce qu'on pourrait ne vouloir pas, ne vouloir pas ce qu'on pourrait vouloir, toute la gloire est là. Messieurs, parce que là est la liberté. N'y a-t-il plus de liberté ? Alors faites une hécatombe de tous les souvenirs. Effacez tout, déchirez tout, brisez tout, renversez tout, détruisez tout : pages de l'histoire, inscriptions, tableaux, médailles, statues, arcs de triomphe, temples, et au milieu des ruines bâtissez-vous des demeures commodes où vous vivrez au jour le jour, dans l'oubli du passé, subissant la fatalité, attendant que sa main de fer vous étouffe et vous jette dans le gouffre de l'inconnu, en compagnie des fausses célébrités si ridiculement glorifiées par le genre humain. Oui, les souvenirs que nous appelons glorieux sont ridicules, immensément

ridicules, s'ils n'ont pour raison cette possession de soi-même que donne à l'homme la liberté. Le soleil est-il glorieux parce qu'il inonde les espaces de sa féconde lumière ? La terre est-elle glorieuse parce qu'elle se couvre de moissons ? Le lion est-il glorieux parce que sa force et son courage font trembler les bêtes du désert ? Que m'importent les génies, les héros, les bienfaiteurs de l'humanité, les saints, s'ils ne pouvaient pas faire autrement qu'ils n'ont fait ? Le sourire du destin sur leur vie ne mérite pas un souvenir de mon obscurité et de ma misère.

Ridicule dans la gloire, le genre humain est odieux dans la justice dès que l'on supprime le libre arbitre.

La première justice des peuples, c'est l'opinion. A son tribunal comparaissent tous les vices. L'orgueil, l'envie, l'égoïsme, la cupidité, la cruauté, la débauche, sont les noms de choses contre lesquelles l'honnêteté s'indigne, et auxquelles elle inflige la flétrissure d'un blâme public. Mais, parce que ce blâme, trop souvent inefficace, ne saurait protéger suffisamment les droits de tous, la justice des peuples s'incarne

dans une institution dont l'office est de connaître des actes que perpètre le vice, de les condamner et de les punir. Partout où il y a une société, cette institution subsiste et fonctionne ; les erreurs qu'elle a commises n'ont jamais pu compromettre son existence, ni faire douter un seul instant de la sainteté de sa mission. Elle est sainte, en effet, dès qu'elle s'adresse à un être responsable, parce qu'elle représente un ordre établi sur la loi éternelle à laquelle doivent se soumettre toutes les volontés ; c'est son devoir de réprimer quiconque veut s'en écarter, et il est juste que celui qui jouit des bénéfices de la vie publique soit puni du trouble qu'il y apporte volontairement. Mais si l'homme obéit à la fatalité, rien de plus odieux que cette pompe hypocrite dont on l'entoure pour lui imputer son crime et l'en châtier. Vous voulez convaincre et frapper un coupable. En quoi, je vous le demande, le voleur est-il plus coupable que l'animal qui vit de rapines ? en quoi l'assassin plus coupable que le tigre qui tue pour assouvir ses instincts de cruauté ? en quoi l'insurgé plus coupable que la trombe qui broie dans son étreinte le vaisseau qu'elle rencontre

sur son passage ? Si vous avez la force, tuez la bête fauve, fendez la trombe ; mais ne jugez pas. Vous invoquez les lois ? Vos lois sont odieuses comme votre justice. Vous n'avez pas le droit d'en faire, car il ne vous appartient pas de mettre des entraves à la nécessité.

Messieurs, il y a des hommes qui ne reculent pas devant ces conséquences insensées, ce sont les apôtres du matérialisme. Ils ont étudié l'organisation humaine jusqu'à la molécule mère et constaté que nos appétits, nos instincts, nos habitudes morales, nos actions dépendent de cette organisation. Il n'y a donc plus pour eux de criminels, il n'y a que des malades. Leur code pénal se réduit à cette prescription scientifique : — Guérissez, ne punissez pas. — Supprimez la justice. Remplacez la science du droit par la pathologie, la magistrature par un jury médical. Transformez les bagnes en hôpitaux, les prisons en maisons de santé, la guillotine en douches sagement administrées. Vous voyez d'ici la charmante société que nous ferait cette doctrine, si elle pouvait devenir la règle de nos mœurs publiques et privées. Plus

de responsabilité, par conséquent libre carrière à toutes les passions viles et cruelles. Ne luttons plus ; on ne commande pas à un vice d'organisation par la seule force de la volonté. Vous êtes organisés pour le bien, c'est une chance, mais je ne vous dois ni admiration pour vos grandes actions, ni gratitude pour vos bienfaits ; je suis organisé pour le mal, c'est un malheur, mais il vous est défendu de me blâmer, de me maudire, de me condamner. Que dis-je ? votre pitié même serait une insulte, je n'en veux pas. Car, au demeurant, il n'y a ni bien, ni mal, il n'y a que des idiosyncrasies. Vous voulez faire prévaloir la vôtre sur la mienne parce que vous avez la force, mais vienne le jour où la force passera de mon côté, les rôles seront renversés. C'est moi qui vous guérirai de ces maladies que vous appelez le devoir, l'honnêteté, la vertu, le sacrifice.

On nous reproche parfois ce genre de preuve qui consiste à rendre odieuse une doctrine, en montrant ses conséquences pratiques. C'est de la personnalité, dit-on, et la personnalité est de mauvaise guerre. Je proteste, Messieurs, contre toute intention malveillante à l'endroit

des personnes. Bien loin d'accuser les matérialistes de vouloir directement les conséquences de leur doctrine, je sais et je confesse que, dans les habitudes de la vie, il n'est pas difficile de les prendre en flagrant délit de contradiction avec leurs théories. Mais je prétends qu'il n'est rien de plus légitime que de faire voir où aboutissent logiquement ces théories. Comme êtres sociaux nous avons droit à la vie sociale ; de ce droit dérive naturellement celui d'examiner si une doctrine est, au point de vue social, vitale ou mortelle. Si elle est vitale nous l'acceptons avec joie et respect, si elle est mortelle nous la repoussons avec mépris et indignation. Arrière donc le matérialisme, arrière le fatalisme, sous quelque forme qu'il se présente.

Assurément nous tenons compte des infirmités et des passions humaines. Il n'est aucun tribunal qui ne modère ses sentences d'après les circonstances atténuantes des fautes et des crimes. L'opinion elle-même, toujours prompte en ses jugements, sait, quand il le faut, adoucir ses rigueurs ; mais nous tenons compte aussi des forces de la volonté. Sans recourir aux

illustres exemples de l'histoire qui nous montrent l'orgueil abattu, la cupidité réprimée, la colère étouffée, la chair domptée par de glorieux combats, nous pouvons, dans les humbles limites de notre propre vie, nous convaincre de l'efficace de notre liberté. Quel est celui d'entre vous, Messieurs, qui ne voit, dans ses souvenirs, mêlés aux jours sombres et néfastes où il a cédé aux attraits du mal et à l'orage des passions, des jours sereins et illustres où sa volonté est demeurée maîtresse de la tentation ? N'y eût-il qu'un de ces jours dans une vie, c'est assez pour prouver au monde que ni les penchants de notre organisme, ni les violences du dehors ne peuvent produire malgré nous le vouloir. A ces paroles d'un célèbre panthéiste : « La liberté dont se vantent les hommes « n'est que la conscience de leur volonté et « l'ignorance des causes qui la déterminent[1], » nous pouvons répondre hardiment, instruits par l'expérience : c'est faux. Non seulement nous avons conscience de notre volonté, mais nous sentons en nous l'enfantement du vouloir

1. Spinoza.

dans toutes ses phases ; la délibération, la lutte, le choix, la détermination ; donc nous sommes maîtres de nos actions, donc nous sommes libres.

## II

Il était important, Messieurs, de bien définir notre condition dans le gouvernement divin ; mais il ne faut pas que la vérité de notre libre arbitre nous fasse perdre de vue la souveraine autorité qui le règle et le conduit. Nous possédons le domaine de nos actions, sans cesser pourtant d'être dépendants du domaine universel et absolu de Dieu sur les créatures. Ces deux choses doivent se concilier, dans l'intérêt de notre perfection comme dans l'intérêt de la perfection divine. Ne nous enivrons pas, je vous prie, d'orgueilleuses illusions, n'exagérons pas le sentiment de notre liberté, ne pervertissons pas le sens des paroles qui nous assurent l'honneur de primer les êtres sans raison, et le privilège d'être maîtres de nos actes. Il est dit que « Dieu nous a remis origi-

nairement aux mains de notre conseil : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui ;* » mais cette sage et miséricordieuse concession de notre maître ne va pas jusqu'à permettre que nous prenions des résolutions dont il se désintéresse absolument, et dont l'ordre de ses éternels desseins soit troublé. Il est dit que « Dieu nous traite avec respect : *Cum reverentia disponis nos ;* » mais ce respect ne consiste pas à s'écarter de nous et à nous laisser faire. « Les créatures libres, dit Bossuet, étant, sans aucun doute, la plus noble portion de l'univers, elles sont, par conséquent, les plus dignes que Dieu les gouverne. » — Comment Dieu gouverne-t-il les créatures libres ? Voilà l'importante question à laquelle il faut vous appliquer présentement.

Dans tout gouvernement il est un signe par lequel le souverain atteste son autorité, c'est la loi, expression de sa volonté. Quand elle est sage, elle tient sous sa dépendance la liberté sans la faire souffrir, elle la dirige sans lui enlever sa légitime initiative. Or, rien de plus évident que la loi, signe de la souveraine autorité dans le gouvernement divin. L'ordre du

monde est le résultat de son universelle application et de son incessante direction. Interrogez la science, elle vous dira qu'aucun être ne se tient en son état et à sa place, qu'aucune action ne s'exerce, qu'aucun mouvement ne s'opère, qu'aucun phénomène ne se produit, sur la terre et dans les cieux, qu'en vertu d'une loi, et il est manifeste que toute loi de la nature est l'expression d'une volonté supérieure. Engagés dans l'ordre général et recevant d'un autre l'être et la vie, nous ne pouvons pas réclamer le privilège de l'autonomie. Plus nous sommes grands, plus nous avons besoin d'une direction ; Dieu nous la donne. A notre corps il applique la loi des corps, à notre âme la loi suréminente des esprits. Le souverain bien nous attire, et nos facultés se meuvent avec ordre pour l'atteindre. L'intelligence a ses règles dont elle ne doit pas se départir sous peine de tomber dans l'erreur, la volonté ses règles qu'elle doit suivre pour ne point s'égarer dans le péché. Nous sommes libres de mal faire, mais la loi nous dit comment il faut bien faire. Elle s'appelle raison et conscience dans notre for intérieur ; raison et conscience, elle est un écoulement

de la lumière d'en haut, une participation de ce Verbe éternel « qui éclaire tout homme venant en ce monde[1], » « une impression de la face radieuse du Très-Haut[2] ». Oui, Messieurs, Dieu règne et parle en maître au dedans de nous-mêmes, et dussions-nous ne l'entendre que dans les profondeurs sacrées de la raison et de la conscience, nous serions criminels de ne pas l'écouter.

Voyez jusqu'à quel point il est jaloux de nous gouverner, moins, croyez-le bien, pour nous faire sentir son autorité que pour nous conduire plus sûrement au but suprême de notre vie. Il ajoute à la loi infuse la loi écrite, il complète et perfectionne, par des révélations et des préceptes saints, les enseignements intimes de la raison et de la conscience. Dieu a parlé, on nous a transmis sa parole, nous l'avons lue et relue sur des pages vénérables, si bien que nous savons mieux du dehors que du dedans ce qu'il veut de nous. C'est à notre liberté de décider si elle va se soumettre à son

1. Verbum... erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. (Joan., cap. I, 9.)

2. Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. (Psalm. IV.)

autorité tant de fois manifestée ; mais, quelle que soit la décision, nous ne saurions conquérir l'indépendance. Dieu reste maître. Si, aujourd'hui, il semble fermer les yeux sur nos résistances et nos prévarications, viendra le jour de son terrible réveil. Alors, pour avoir voulu échapper au doux embrassement de sa loi, nous serons saisis par les dures étreintes de sa justice ; alors nous reconnaîtrons que nous avons abusé d'un don qui, avant de nous appartenir, appartenait au père de tous les dons ; alors nous sentirons d'une manière cruelle notre dépendance ; alors nous confesserons, pour notre éternelle confusion et notre éternelle douleur, l'universelle souveraineté de Dieu.

La loi sanctionnée par la justice peut suffire à l'universalité de la souveraineté divine. Mais nous avons dit, Messieurs, que cette souveraineté est absolue ; à ce titre elle doit s'exercer d'une manière plus directe et plus proche sur notre libre arbitre et sur chacune des actions qui en dérivent.

Il ne peut y avoir au monde qu'une cause première de toutes choses. Or, ne semble-t-il pas qu'il y en aurait deux si nous étions, sans

être mus par une force supérieure, le principe de nos déterminations ? La loi nous dirige, elle ne nous meut pas directement. Si nous voyons en elle l'unique moyen par lequel Dieu exerce sur nous sa souveraineté, il reste que nous nous décidons nous-mêmes et tout seuls, et que, sans être absolument étranger aux actes de notre liberté, Dieu n'en est pas à proprement parler la cause première.

Vous me direz : Dieu nous a faits libres, cela suffit, car qui est auteur de la cause l'est aussi de l'effet. C'est vrai, mais Dieu n'est pas un auteur quelconque qui peut se contenter de produire sans savoir au juste ce qui résultera de ce qu'il a produit. Chacune de ses créatures appartient à un ensemble où toute action, aussi bien que toute existence, doit être ordonnée à une fin générale. Pour cela, il faut que l'action soit connue à l'avance. Or, le moyen de connaître à l'avance l'action d'une cause indifférente de sa nature comme le libre arbitre, si elle n'est déterminée par une influence absolument dépendante de celui qui connaît ? La sagesse infinie, vous le comprenez parfaitement, ne peut attendre nos décisions pour dresser le plan

général de son œuvre et de son gouvernement.

A supposer que Dieu puisse voir d'une manière suréminente ce que nous ferons, encore faut-il qu'il ait un moyen certain de conduire nos actes à ses fins. Mais lequel, je vous le demande, si la loi purement indicative et dirigeante peut être transgressée par tous les êtres libres ? Je n'en vois pas d'autre qu'une action directe de la volonté divine sur la volonté humaine. Ce moyen seul me paraît répondre aux exigences de la suprême causalité.

Remarquez bien, Messieurs (ceci est d'une souveraine importance dans la question présente), que Dieu n'est pas une cause subalterne et incomplète ; par rapport à l'être, sous quelque forme qu'on le conçoive, il est cause suprême et totale. Il ne faut pas qu'une créature se donne à elle-même plus que le Créateur ne lui a donné, ce qui arriverait cependant si Dieu demeurait inactif dans les libres déterminations de notre volonté. Écoutez sur ce sujet la parole de notre grand Bossuet, il est impossible de mieux dire : « On ne peut douter que tout le bien et toute la « perfection qui se trouve dans la créature ne « vienne de Dieu ; car il est le souverain bien

« de qui tout bien tire son origine. Ainsi le « bon usage du libre arbitre étant le plus grand « bien et la dernière perfection de la créature « raisonnable, cela doit par conséquent venir « de Dieu, autrement on pourrait dire que nous « nous serions faits meilleurs et plus parfaits « que Dieu ne nous aurait faits, et que nous « nous donnerions à nous-mêmes quelque chose « qui vaut mieux que l'être, puisqu'il vaut « mieux pour la créature raisonnable qu'elle « ne soit point du tout que de ne pas user « de son libre arbitre selon la raison et « la loi de Dieu. Si l'on dit que cette per- « fection qui vient à la créature raisonnable « par le bon usage de sa liberté n'est « qu'une perfection morale, qui par conséquent « n'égale pas la perfection physique de l'être, « il faut songer que ce bien moral est la « véritable perfection de la nature de l'homme, « et que cette perfection est tellement dési- « rable que l'homme doit la souhaiter plus que « l'être même. De sorte qu'on ne peut rien « penser de moins raisonnable que d'attribuer « à Dieu ce qui vaut le moins, c'est-à-dire « l'être, en lui ôtant ce qui vaut le plus,

« c'est-à-dire le bien être et le bien vivre[1]. »

Nous devons donc admettre, Messieurs, pour l'honneur de Dieu, que sa souveraineté sur notre volonté libre est tellement absolue qu'elle influe directement sur nos décisions en même temps qu'elle les dirige par sa loi. Nous sommes dans la condition de toutes les puissances créées qui ne peuvent procéder à leur acte propre qu'en vertu d'une motion divine[2]. Aussi l'Écriture ne craint-elle pas de dire que Dieu opère en nous le vouloir et le parfaire : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*[3]. Il va sans dire que cette opération de Dieu sur un être libre n'est pas la même que sur un être purement passif, qu'elle se proportionne à notre nature et laisse intacte notre liberté.

Reste à expliquer l'action directe de la sou-

1. *Traité du libre arbitre*, chap. III.

2. Non solum Deus universa quæ sunt, providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam quæ moventur et agunt aliquid, intima virtute ad motum atque actionem ità impellit, ut quamvis causarum secundarum efficientiam non impediat, præveniat tamen, cum ejus occultissima vis ad intima pertineat, et quemadmodum sapiens testatur, attingat a fine usque ad finem fortiter et suaviter omnia disponat. (Catechism. Pii V, Pars I, *de Expos. symbol.*, cap. II, art. 1, nº 20.)

3. Philip., cap. II, 13.

veraineté divine. Ici les sentiments se partagent, nous allons les suivre pas à pas.

Certains esprits veulent que Dieu se contente d'un concours général et indéterminé qu'il applique simultanément à tous les êtres. Chacun, en agissant, le particularise et le détermine selon sa nature, de telle sorte que l'acte produit est l'acte de Dieu en même temps que l'acte propre de la créature qui agit. Imaginez une puissante machine dont les pistons, les leviers, les rouages, opèrent une infinité de mouvements, de haut en bas, de bas en haut, de droite à gauche, de gauche à droite, parallèlement, verticalement, obliquement, alternativement, continuellement. Tous n'ont qu'un même moteur, mais chacun s'approprie le mouvement et le modifie selon sa situation et sa structure. Ou bien encore, considérez, au centre de notre système planétaire, le soleil, immense foyer de lumière et de chaleur. Sa vertu pénètre les espaces, agit jusqu'aux plus lointaines frontières de son empire, et, partout la même, concourt à des effets divers. Reçue par les planètes sombres et inanimées, elle se résout en un mouvement elliptique et continu : reçue par des êtres organisés, elle se trans-

forme en ces mouvements alternatifs de vie auxquels nous devons la parure de nos bois, de nos champs, de nos parterres, de nos vergers : feuillages aux teintes variées, fleurs aux mille formes, couleurs, parfums, riches moissons et fruits savoureux. Ainsi dans l'univers, et vis-à-vis de tout acte d'une nature créée, le concours de la vertu divine. Avec cette différence pourtant qu'elle ne provoque pas l'acte, mais qu'elle l'accompagne seulement, afin de ne pas le dénaturer. Comme tout agent, la liberté prend sa part du concours divin, se l'approprie et le détermine. Ce concours se réduit pour elle à ceci : que Dieu veut de toute éternité accomplir avec elle l'acte qu'elle voudra elle-même produire à son gré[1].

Voilà qui n'est pas difficile à concevoir, Messieurs, mais l'inconvénient de ce système est de supprimer en fait la souveraineté absolue de Dieu sur le libre arbitre. La créature, jouissant d'une pleine initiative, asservit à ses décisions l'action suprême de la divinité bien loin

1. Cf. Molina, *Liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia*, etc..., *concordia*. Disput. 25 et seq.

Cf. Suarez, lib. III, *de Auxiliis gratiæ in generali, prout in divina actione vel motione consistunt*. Cap. 35 et seq.

qu'elle lui soit soumise, et Dieu, avec son concours général, indifférent, indéterminé, tient moins de place dans le jeu de notre liberté et l'enfantement de nos résolutions que le moteur dans le jeu d'une machine, le soleil dans la révolution des planètes et l'épanouissement de la vie. Il n'est donc pas étonnant que d'autres théologiens aient cherché une meilleure explication de l'exercice de la souveraineté divine.

Admettons, disent-ils, le concours général de Dieu, il est absolument nécessaire à sa souveraineté, et notre activité bornée ne peut s'en passer. Cependant il ne suffit pas, si nous considérons que nous sommes des êtres raisonnables et que les motifs déterminants sont indispensables à notre liberté. Or, ces motifs nous sont généralement fournis par le milieu où s'exerce notre activité, et il appartient au maître de toutes choses de préparer ce milieu de manière à ce qu'il influe, selon ses desseins, sur les décisions qu'il veut nous voir prendre. Le sourire de la nature, son mélancolique aspect, la parole ardente d'un cœur dévoué, le gémissement d'une voix aimée, un grand exemple de vertu, le crime abominable où vient aboutir une vie

égarée, un bonheur inespéré, un tragique événement, enfin toute une trame de circonstances ourdie avec art autour de nous, n'est-ce pas assez pour nous déterminer à bien faire ou à nous repentir d'avoir mal fait ? Dieu, qui a tout ordonné, ne se montre-t-il pas assez souverain, et à l'égard de tant de choses dont il dispose, et à l'égard de la liberté qu'il amène à ses fins ?

Cependant il peut davantage en exerçant son pouvoir non plus au dehors, mais dans l'intime de l'âme. Comment cela, Messieurs ? — par la persuasion. Persuader, c'est entrer autant qu'on le peut dans une âme, mettre sa volonté dans la sienne, si bien qu'elle veut ce que nous voulons, sans que pourtant sa liberté soit blessée. Un tribun lance sa parole passionnée sur une multitude indifférente ; après quelques instants la voilà pénétrée, elle frémit, se livre et se tient prête aux exploits ou aux crimes pour lesquels on réclame le concours de ses bras robustes. Un apôtre laisse tomber de ses lèvres émues les vérités éternelles dont son cœur est rempli ; le pécheur l'écoute avec colère, et puis il s'apaise, il est touché, il pleure, il tombe à genoux et s'écrie : O Dieu, ayez pitié de moi !

Qui dira les prodiges de persuasion opérés par la parole humaine ? Et remarquez bien en quoi ils consistent. La persuasion ne se contente pas de faire dire à une âme : c'est vrai, ce qui est déjà un beau résultat, elle lui fait dire : je veux. Entendez-vous ? une âme dit : je veux, elle le dit librement, et cependant c'est la force victorieuse d'une autre volonté qui lui fait dire cela. Parfois un homme est si sûr de son effet qu'il agit avec une sorte d'infaillibilité, sans qu'il soit possible de nier qu'il ait respecté la liberté de ses semblables. Admirable pouvoir ! Il n'est pas nécessaire pour l'exercer d'être rompu aux artifices du discours ; une parole sans art, mais chaude et sincère, au service de la conviction, de l'enthousiasme, de l'amour, suffit à cette merveille. Vous l'avez éprouvé, Messieurs, sinon dans la vie publique, du moins dans l'intimité, lorsque, pressés par le dévouement, vous arrêtiez quelqu'un de vos amis sur une pente fatale, ou lorsque, précipités vous-mêmes, vous étiez tout à coup retenus par l'ardente prière de ceux qui vous aimaient.

Si l'homme a le pouvoir de persuader, comment Dieu ne l'aurait-il pas ? Les obstacles ma-

tériels qui peuvent nous fermer l'accès d'une âme, ou qui nous forcent, même dans les meilleures conditions, de lui parler et d'agir sur elle à distance, n'existent pas pour lui. Ah ! si nous pouvions briser, à la fois, et les liens de chair qui retiennent notre âme captive, et les portes rebelles que doit franchir notre parole pour arriver à son but, quelle force acquerrait notre persuasion ! Eh bien ! ce que nous voudrions dans l'ardeur de notre zèle, Dieu le fait naturellement et sans effort. Esprit pur et tout-puissant, il s'abouche directement avec les esprits, leur parle et se fait entendre sans bruit. Les Chrysostomes humains sont peu de chose, allez, près de ce divin Chrysostome. Il faut pousser à l'infini la plus sublime, la plus vive, la plus pénétrante, la plus triomphante éloquence de ce monde, pour se faire une idée de la force de persuasion dont Dieu dispose à l'égard de la liberté. Il persuade en nous inondant silencieusement d'une lumière qui nous fait voir le mal dans toute sa laideur, le bien, le devoir, la vertu dans toute leur splendeur ; il persuade en nous montrant d'un seul coup d'œil, avec l'ensemble de ses bienfaits, les châtiments qu'il

réserve aux ingrats qui l'auront méconnu ; il persuade en nous imprimant des sentiments indélibérés de sainte joie, de pieuse tristesse, d'espérance, de désir, de crainte, d'amour : il persuade par je ne sais quelle délectation victorieuse qui s'empare de notre âme et lui fait crier : *Rabboni*[1] *!* Mon maître ! Ah ! ce n'est pas un cri menteur. On peut vraiment dire que Dieu est maître, quand, après avoir tracé autour de la liberté une rigoureuse circonvallation de circonstances qui la pressent de se rendre, il entre mystérieusement dans la place où elle se tient retranchée et l'oblige, non seulement sans la violenter, mais sans lui imposer aucune nécessité, à reconnaître sa souveraineté. Il semble que l'on peut s'arrêter là, et considérer la persuasion comme le dernier mot de la concorde entre la souveraineté divine et la liberté humaine. Cependant il y a des théologiens qui vont plus avant.

En analysant la persuasion, arrivée à son dernier terme, on y découvre la composition de deux actes parfaitement distincts : l'acte d'une force qui provoque une détermination de la

1. Cf. Suarez. *de Auxiliis*. Lib. V, cap. 8.

liberté, l'acte de la liberté qui se détermine elle-même. Ces deux actes se suivent, mais on ne peut pas dire, en toute rigueur, que le premier soit la cause directe et efficace du second. On me persuade, c'est moi qui cède à la persuasion, c'est moi qui détermine son efficacité. D'où il suit que Dieu, si sa souveraineté se réduit à me persuader, n'est pas aussi absolument maître qu'il peut et doit l'être, car, en soi, ma détermination étant mon acte à moi tout seul, et la racine propre du bien que je puis faire et des mérites que je puis acquérir, ce bien et ces mérites échappent à la suprême efficacité de la cause première.

Ainsi raisonne une illustre et savante école, jalouse à l'excès des prérogatives divines. Elle ne nie pas l'influence des motifs ni la force de la persuasion[1], mais elle veut que la souveraineté absolue de Dieu consiste en ce qu'il soit rigoureusement cause première de toutes choses, et il ne l'est pas, à son avis, s'il ne produit en

1. Aliquis homo trahit aliquem suadendo ratione, et hoc modo Pater trahit homines ad Filium suum, vel per internam inspirationem, vel per miraculorum operationem, etc... (S. Thom., *in Joan.*, Lect. 5.)

nous l'être, les puissances et les actes mêmes des puissances. Il opère donc en tout être qui opère[1], nulle chose ne peut accomplir son acte naturel que par l'influence de sa divine force[2], nulle cause, même spirituelle, si parfaite qu'on la suppose, ne peut agir si elle n'est mue par lui[3]. Cette motion universellement et absolument nécessaire à toute nature créée, notre volonté la reçoit[4]. C'est par sa vertu qu'elle se détermine efficacement à telle ou telle action, autrement elle resterait à l'état de pure puissance. Qu'on lui donne ce nom de prémotion physique qui effarouche certains esprits, parce qu'il paraît nous assimiler aux corps bruts et aux êtres sans raison, bien qu'il n'ait pas d'autre portée que de distinguer l'influence directe et immédiate de Dieu sur nos actes de toute influence purement morale ; que l'on discute sur son essence, les uns la faisant consister dans

1. Deus operatur in omni operante. (Summ. *cont. Gent.*, lib. III, cap. 67.)

2. Nulla res potest in naturalem operationem exire nisi virtute divina.

3. Voy. conférence précédente, texte de saint Thomas.

4. Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis quæ deficere non potest. (Q. VI, *de electione humana*, art. unic.)

le décret éternel et infaillible par lequel Dieu veut et prédétermine chacun de nos actes, les autres dans le terme même du décret divin, c'est-à-dire quelque chose de créé, de transitoire, sorte de toucher mystérieux qui met en branle notre activité et la rend efficace, il n'importe ; nous devons l'accepter afin que l'on puisse dire, en toute vérité, que Dieu est l'auteur de tout ce qu'il y a d'être en nous, car, en définitive, un acte c'est de l'être.

Ma liberté se révolte contre une pareille motion. Eh quoi ! dit-elle, mon propre est d'avoir le domaine de mes actes, et voilà qu'on le transfère à une autre cause ! Encore, si cette cause n'agissait que par des influences morales dont il appartiendrait à mes décisions de déterminer l'efficacité ! mais non ; elle me prévient, me pénètre, me met à l'œuvre, si bien que, sans elle, je demeure éternellement une puissance indifférente et indéterminée. En quoi suis-je maîtresse de mes actions ? Quelle différence y a-t-il de moi aux créatures que gouverne la nécessité ? Pourquoi me faire constamment mentir à moi-même par le sens intime et l'expérience ?

A ces cris de la liberté, saint Thomas répond :

« Oui, l'homme possède le domaine de ses actes ; mais non pas à l'exclusion de la cause première[1]. S'il est nécessaire que le libre arbitre soit cause de son mouvement, il n'est point nécessaire qu'il en soit la première cause. Dieu meut tout dans le monde, et les causes naturelles, et les causes volontaires, et comme sa motion n'empêche point que les actes des causes naturelles ne soient naturels, de même elle n'empêche pas que les actes des causes volontaires ne soient volontaires. Que dis-je ? Elle les fait ainsi, car Dieu opère en chaque être selon sa propriété[1]. N'arrêtez donc pas la volonté divine à la superficie des effets qu'elle produit,

1. Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causæ primæ. (Quæst. 3 *De potent.*, a. 7, ad 13.) Mens hominis, etiam sani, non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo. (Summ. Theol., Iª IIªᵉ p., quæst. 109, a. 2, ad 1.)

2. Liberum arbitrium est causa sui motus : quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est : sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales : ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ ; sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. (Summ. Theol., I p., quæst. 83, a. 1, ad 3.)

elle va jusqu'au fond : non seulement elle fait faire une chose à l'être qu'elle meut, mais elle la fait faire de la manière qui convient à la nature mise en acte, de telle sorte que s'il y avait quelque chose de répugnant à la motion divine dans l'acte qu'elle fait accomplir à notre liberté, ce serait que cet acte ne fût pas libre[1]. » En deux mots Dieu fait en nous l'acte et son mode. Il fait que nous agissons et que nous agissons librement ; il fait que nous prenons une détermination et que cette détermination est notre libre détermination[2].

Mais, non moins que la liberté, notre respect pour la sainteté de Dieu s'inquiète de le voir devenir complice, sinon principal auteur, du mal dont nous sommes coupables. Car si nous ne pouvons agir qu'il ne nous mette en acte, il est évident qu'il doit prendre la responsabilité de tout ce que nous faisons. — Du tout, répond

1. Voluntas divina non solum se extendit ad hoc ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quod congruit naturæ ipsius : et ideo magis repugnaret divinæ motioni si voluntas ex necessitate moveretur quod suæ non naturæ competit, quam si moveretur libere prout competit suæ naturæ. (Summ. Theol., Iª IIªᵉ p., quæst. 10, a. 4, ad 1.)

2. Cf. S. Thom., Totam quæstionem *de electione humana.*

encore saint Thomas. « Dieu est la cause première de tout ce qu'il y a d'être dans nos actes, mais le mal n'est pas un être, c'est une privation d'être. Cette privation d'être s'arrête à nous, qui sommes des causes défectibles, et ne remonte pas jusqu'à la première cause qui ne peut défaillir. Si je boite, ce n'est pas à mon âme, principe du mouvement, mais à ma jambe mal conformée, qu'il faut attribuer le défaut de ma marche ; si je pèche, ce n'est pas à Dieu, cause première et indéfectible de mes actes, mais à mon libre arbitre défaillant, qu'il faut attribuer mon péché. J'en ai seul la responsabilité ; Dieu n'est responsable que de ce qu'il y a de bien dans l'acte matériel du péché[1].

1. Respondeo, dicendum quod actus peccati et est ens et est actus, et ex utroque habet quod sit a Deo ; omne enim quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente : omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu : omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actio ; sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu, defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a

Messieurs, voilà, dans son austère grandeur, l'opinion de l'école thomiste touchant l'exercice de la souveraineté divine sur le libre arbitre. Bossuet l'a comprise et l'a faite sienne[1]. Si vous l'acceptez, vous devez accepter aussi ses redoutables difficultés, tant du côté du mal que du côté de la liberté. Les réponses que l'on donne à ces difficultés sont-elles suffisantes ? Je vous laisse complètement juges de cette question, car il ne m'appartient pas de vous imposer une opinion, quand bien même elle serait la mienne. J'expose la doctrine catholique, et la doctrine catholique n'impose que ce qu'il faut croire. Or, Messieurs, quelque opinion que vous embrassiez, la foi d'accord avec la raison vous oblige à sauver l'honneur de Dieu et l'honneur de la liberté.

qua tamen causatur quidquid est motus in claudicatione : et secundum hoc, Deus est causa actus peccati, non est tamen causa peccati, quia non est causa hujus quod actus sit cum defectu. (Summ. Theol., Iª IIªᶜ, quæst. 79, a. 2.) — Malum quod in defectu actionis consistit semper causatur ex defectu agentis ; in Deo autem nullus est defectus, sed summa perfectio ; unde malum quod in defectu actionis consistit, nunquam reducitur in Deum sicut in causam. (Summ. Theol., I p., quæst. 49, a. 2.)

Cf. *De Malo*, quæst. 3, a. 2.

1. *Traité du libre arbitre*, chap. VIII.

Pour l'honneur de Dieu, vous devez croire qu'il est le maître absolu de toutes choses, que sa souveraineté nous tient en une complète dépendance, que nous avons tout à recevoir d'elle et qu'elle n'a rien à recevoir de nous. Vous devez croire que l'Écriture est vraie quand elle dit que Dieu dispose de l'homme comme le potier de l'argile qu'il façonne[1], qu'il incline et convertit les cœurs[2], qu'il opère en nous le vouloir et le parfaire, qu'il fait en nous nos œuvres[3], que nous ne sommes pas capables de penser quelque chose s'il ne nous le fait penser[4], qu'il n'y a rien que nous n'ayons reçu de lui[5].

Pour l'honneur de la liberté, vous devez croire que notre nature ne nous trompe pas

1. Sicut lutum in manu figuli sic vos in manu mea. (Jerem., cap. XVIII, 6.)

2. Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit vertet illud. (Prov., cap. XXI, 1.)

Converte me et convertar quia tu Dominus. (Jerem., cap. XXXI, 18.)

3. Omnia opera nostra operatus es nobis. (Isai., cap. XXVI, 12.)

4. Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. (II Cor., cap. III, 5.)

5. Quid habes quod non accepisti ? (I Cor., cap. IV, 7.)

quand elle nous rend compte, par le sens intime et l'expérience, de nos délibérations, de nos choix, de nos décisions. Vous devez croire que Dieu est sincère quand il nous remet aux mains de notre conseil, quand il se plaint de nos résistances et de nos abandons, quand il nous invite à nous convertir et à revenir à lui. Vous devez croire qu'en nous gouvernant souverainement, il laisse quelque chose en notre pouvoir[1]. Vous devez croire que le domaine de nos actes n'est pas illusoire et qu'il en résulte pour nous une véritable responsabilité ; autrement la vertu serait sans honneur, le vice sans honte, la récompense sans vérité, le châtiment sans justice. Vous devez croire que l'homme est un acteur sérieux dans le drame de la vie, et non pas une marionnette de parade dont

1. Qui in omnia liberam habet potestatem propter summum honorem quem homini adhibuit aliquid in sua potestate reliquit, cujus unusquisque nostrum solus est dominus. Ὁ γάρ του παντὸς τὴν ἐξουσιάν ἔχων, διὰ ὑπερβολὴν τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπου τιμῆς, ἀφῆκέ τι καί ὑπο τῆν ἡμετέραν ἐξουσίαν εἶναι, οὗ μόνος ἕκαστος εστε κύριος. (Greg. Nyss., lib. cat., cap. XXX.)

In libero autem arbitrio Deus hoc modo agit, ut virtutem agendi ei ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat ; sed tamen determinatio actionis et finis, in potestate liberi arbitrii constituitur. (S. Thom., in lib. II, dist. 25, quæst. 1, a. 1, ad. 3.)

un acteur caché fait mouvoir les fils. Vous devez croire, en un mot, que la liberté, mue par Dieu, est une force active qui coopère efficacement, et non pas un instrument inanimé et purement passif. Si vous ne croyiez pas cela, vous seriez anathèmes[1].

Sans doute, Messieurs, entre les deux dogmes de la souveraineté divine et de la liberté humaine, il y a des difficultés. Ces difficultés, j'espère, non pas les expliquer, mais vous les faire accepter quand nous traiterons de la prédestination et de la grâce. Pour le moment écoutez, retenez, méditez et mettez en pratique ces sages paroles de Bossuet : « La per-
« mière règle de notre logique, c'est qu'il ne
« faut jamais abandonner les vérités une fois
« connues, quelque difficulté qui survienne pour
« les concilier ; mais qu'il faut au contraire,
« pour ainsi parler, tenir toujours fortement
« les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne

1. Si quis dixerit liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti... neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere ; anathema sit. (Concil. Trid., sess. IV, can. 5.)

« voie pas toujours le milieu par où l'enchaî-
« nement se continue[1]. » Vous tenez d'une main le dogme de la souveraineté divine, de l'autre le dogme du libre arbitre. Il est possible que le nœud invisible qui doit unir ces deux choses soit mal fait par les opinions : mais soyez convaincus que Dieu a bien fait le sien.

1. *Traité du libre arbitre*, chap. IV.

———

# VINGT-ET-UNIÈME CONFÉRENCE

---

## L'IMMUTABILITÉ DES LOIS DU GOUVERNEMENT DIVIN ET LA PRIÈRE

# VINGT-ET-UNIÈME CONFÉRENCE

## L'IMMUTABILITÉ DES LOIS DU GOUVERNEMENT DIVIN ET LA PRIÈRE

MONSEIGNEUR[1], MESSIEURS,

La liberté humaine loin de nuire à la souveraineté absolue du gouvernement divin la confirme. Cette souveraineté est d'autant plus parfaite qu'elle tient sous sa dépendance une nature capable de la comprendre et de s'y soumettre volontairement. Deux forces se combinent dans nos actes : la force de Dieu qui nous meut, la force de notre volonté qui prête librement son concours à la motion divine. Cette combinaison intime et mystérieuse de notre force avec la force d'en haut n'est pas le dernier mot de notre coopération au gouvernement divin. Il est un acte noble et saint par lequel

1. Mgr Richard, coadjuteur de Paris.

nous participons, dans une certaine mesure, à l'administration générale des choses ; vous avez nommé la prière. Nous allons l'étudier aujourd'hui et la mettre en regard du principe énoncé dans notre première conférence : Les lois du gouvernement divin sont immuables.

Ceux qui nient la Providence prétendent que la prière est un acte vain et ridicule. Ils ont raison à leur point de vue ; le malheur est que leur point de vue est faux. Vous avez pu vous en convaincre en m'entendant démontrer la réalité du gouvernement divin. Je n'ai donc pas besoin de les réfuter[1] ; c'est chose faite. Mais les ennemis de la Providence ne sont pas les seuls ennemis de la prière. Certains philosophes spiritualistes, dont plusieurs d'entre vous, peut-être, partagent la manière de voir, trouvent à retrancher dans notre définition catholique de la prière. Nous disons : — « La prière est une « élévation de notre âme vers Dieu pour lui « rendre nos devoirs et lui demander les choses « dont nous avons besoin. » — A leur avis

1. Quidam posuerunt quod res humanæ non reguntur divinâ providentiâ ; ex quo sequitur, quod vanum sit orare, et omnino Deum colere. (Summ. Theol., IIa IIae p., quæst. 83, a. 2.)

c'est trop. Ils mettent de côté la demande et citent avec complaisance ces paroles d'un illustre sophiste : « Je converse avec Dieu ; je pénètre « toutes mes facultés de sa divine essence ; « je m'attendris à ses bienfaits ; je le bénis de ses « dons ; mais je ne le prie pas. Que lui demanderais-je ? qu'il changeât pour moi le cours des « choses ? qu'il fît des miracles en ma faveur ? « Moi, qui dois aimer par-dessus tout l'ordre « établi par sa sagesse et maintenu par sa « Providence, voudrais-je que cet ordre fût « troublé pour moi ? Non, ce vœu téméraire « mériterait d'être plutôt puni qu'exaucé[1]. » Ainsi donc notre attitude religieuse vis-à-vis du gouvernement divin doit se borner à l'adoration et à l'action de grâces ; mais pas de demande. Elle n'est propre qu'à nous faire suspecter la libéralité divine, à introduire dans le jeu souple et régulier des forces de la nature mainte complication inutile et absurde, à multiplier sans raison les merveilles ; bref, elle se brise contre l'immutabilité des lois. Nous allons, Messieurs, d'abord

1. J.-J. Rousseau. *Profession de foi du vicaire savoyard.* Édit. Lahure, tom. II, pag. 85.

nous mettre d'accord avec nos contradicteurs, puis nous tâcherons de les mettre d'accord avec nous.

## I

Au sommet de notre âme, il est une faculté auguste au moyen de laquelle nous pouvons nous élever à travers les choses visibles jusqu'à la connaissance de leur principe invisible. A moins que d'homicides convoitises ne la retiennent captive, l'intelligence humaine tend à monter vers Dieu, non pour le voir déjà, cette vision est l'acte réservé d'une autre vie, mais pour savoir qu'il existe, qu'il ne tient rien que de lui-même, qu'il est le principe de tout être et de toute perfection, la perfection éternelle et infinie, grand au-dessus de toute grandeur, puissant au-dessus de toute puissance, sage au-dessus de toute sagesse, bon au-dessus de toute bonté, beau au-dessus de toute beauté, saint au-dessus de toute sainteté. Remplie de cette connaissance, l'intelligence humaine ne peut demeurer immobile dans un superbe silence : mais, obéissant à l'impulsion logique qui résout pratiquement toutes les idées, il faut qu'elle

exprime son ravissement par un hymne de louange, un cantique d'adoration.

Oui, Messieurs, il le faut. Dieu se doit à lui-même cette première élévation de l'âme humaine, cette première prière de sa créature. Sa majestueuse présence, nous disent les Saintes Lettres, a fait tressaillir les monts et les collines, et les a fait bondir comme les béliers et les agneaux des troupeaux[1] ; pourquoi n'ébranlerait-il pas ces hauteurs sacrées où la pensée humaine se lève radieuse, comme le soleil sur la cime des montagnes ? En répandant une lave de sa gloire sur les flancs du Sinaï, il lui fit jeter des cris qui étonnèrent le désert ; pourquoi n'arracherait-il pas une prière à l'âme intelligente de l'homme ?

Ce n'est pas qu'il en ait besoin pour ajouter quelque chose à son être, à sa vie, à sa félicité. Il est infini, il vit d'une vie infinie, il est heureux d'une félicité infinie. Quand il se contemple il ne peut s'empêcher de se bénir lui-même d'une bénédiction qui suffit à sa grandeur et à sa plénitude. Cependant, parce qu'il est le

1. A facie Domini mota est terra... Montes exultaverunt ut arietes et colles sicut agni ovium. (Psalm. CXIII.)

principe nécessaire de toutes choses, il ne peut, sans porter atteinte à sa majesté, éviter de se rencontrer en toutes choses. Rien ne le forçait de créer, mais parce qu'il a voulu par pur amour répandre le bien, il faut qu'il retrouve dans ce bien répandu son bien à lui, c'est-à-dire sa plus grande gloire. Ce n'est pas de sa part, croyez-le bien, une ambition égoïste, c'est une nécessité à laquelle il ne peut se soustraire et qui régit ses décrets. Tous doivent avoir sa gloire pour but, autrement Dieu se dépouillerait de la plus auguste de ses relations avec les choses créées, laquelle est d'être leur fin suprême en même temps qu'il est leur premier principe. Non, Messieurs, Dieu ne peut pas sacrifier sa gloire, il l'a dit lui-même : *Gloriam meam alteri non dabo*[1]. Il a donc le droit d'exiger de sa créature un acte qui ait pour but spécial de rendre hommage à sa perfection ; cet acte, c'est la prière d'adoration.

Monté vers Dieu par l'intelligence et prosterné devant lui par l'adoration, l'homme n'a encore rempli que la moitié de son devoir. Il

1. Isai., cap. XLII, 8.

est en son âme une puissance vénérable et sacrée, dirigée par la raison, mais capable aussi d'ébranler la raison quand elle en est touchée ; c'est la puissance affective que, dans le langage vulgaire, nous appelons le cœur.

Il faut que le cœur s'élève et prie. Si le cœur était absent de nos hommages, il manquerait quelque chose à la plénitude de nos rapports avec Dieu, et Dieu ne recevrait de ses créatures qu'une gloire incomplète. L'intelligence s'adresse à la majesté infinie du Très-Haut, le cœur à son inépuisable libéralité, libéralité glorieusement manifestée par l'acte créateur, incessamment continuée par l'acte conservateur et providentiel. Faut-il reprendre l'histoire des dons de Dieu ? Faut-il vous prouver que tout bien de ce monde est un bien fait par Dieu, que tout être, toute vie, toute perfection est un bien fait à un autre être, à une autre vie, à une autre perfection ? Inutile, Messieurs, reportez-vous, par la mémoire, à cette loi de pénétration qui couronne l'harmonie du monde, en faisant peser tous les êtres sur un seul point dans lequel se manifeste l'excellence de l'œuvre totale du Créateur. Rappelez-vous cette conclusion que

nous en avons tirée : L'homme est la note d'appel, le centre harmonique des nombres de la terre. Sa grande et noble nature est comme le rendez-vous des bienfaits de Dieu[1]. Or, ce rendez-vous ne peut être définitif. La loi de pénétration se résout en une loi supérieure, que j'appelle loi de retour, en vertu de laquelle tout bien communiqué revient à sa source première. Si l'homme, comme un abîme, pouvait engloutir et faire disparaître à jamais dans son sein les dons de Dieu, ce serait monstrueux ; car alors le bienfait perdrait son nom en perdant son caractère. Ce ne serait plus un *bien fait*, mais un *bien dû*, un bien nécessaire, un bien arraché par la fatalité aux entrailles paternelles de Dieu, et Dieu, par le plus étrange des aveuglements, se ferait un ennemi de sa propre bonté.

Vous comprenez donc, Messieurs, la nécessité d'une loi qui prévienne l'oubli du bienfait. Cette loi la voici : Tout bien fait à un être libre doit se transformer en un acte libre, et retourner ainsi à son auteur. Quel est cet acte ? Vous

1. Cf. Quatorzième conférence : *L'Harmonie du monde*, 3e partie.

l'avez déjà nommé. C'est un acte simple, vulgaire, naturel, c'est l'acte des pauvres, des déshérités, des malheureux qui ont rencontré quelque part une main secourable et un cœur généreux, c'est l'acte qui vous sert de pierre de touche pour juger les monstres que l'on appelle ingrats : la reconnaissance.

La reconnaissance n'est pas un fruit de l'intelligence, c'est un fruit du cœur. L'intelligence connaît les bienfaits, les enveloppe de sa lumière, les fait descendre radieux vers les rivages sacrés du cœur, et le cœur touché reconnaît. Il reconnaît, non par un sentiment vague qui ne sait pas s'exprimer : car de même que la connaissance des perfections divines se résout pratiquement en une prière que nous appelons l'adoration, la reconnaissance des bienfaits divins se résout pratiquement en une prière que toutes les langues humaines ont appelée le remerciement, l'action de grâces.

Un auteur a dit de la prière qu'elle est *la respiration de l'âme ;* j'ai oublié son nom, mais je le remercie de cette belle parole, elle rencontre ici son application. Comme il y a dans toute poitrine humaine deux mouvements, l'un

qui aspire l'air, l'autre qui l'expire après qu'il a vivifié le sang, il doit y avoir dans toute âme humaine deux mouvements, l'un qui aspire les dons de Dieu, l'autre qui les expire sous la forme sacrée de la prière, de l'action de grâces.

La nature nous impose cette prière ; d'accord avec la nature, l'Église nous la demande. Rendez grâces en toutes choses, nous dit-elle par la bouche de saint Paul, telle est la volonté de Dieu : *In omnibus gratias agite, hæc est voluntas Dei*[1]. Grâces surtout pour le don inénarrable de la vie chrétienne : *Gratias Deo super inenarrabili dono ejus*[2]. Et, avant de commencer cette immolation sacro-sainte dans laquelle se résument tous les bienfaits divins, elle s'écrie au nom du peuple chrétien : — « Il est vraiment digne de vous, ô Seigneur, il est juste, équitable et salutaire que toujours et partout nous vous rendions grâces : *Vere dignum et justum est, æquum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere*[3]. »

1. I Thess., cap. V, 18.
2. II Cor., cap. IX, 15.
3. Préface de la messe.

Adorer Dieu ce n'est donc pas assez, et fussions-nous prosternés jusqu'à la fin des temps devant sa perfection adorable, faisant monter vers lui le trisagion angélique, il attendrait encore l'élévation de notre cœur et la prière dont lui seul est capable : l'action de grâces. Et puisque l'action de grâces n'est, en définitive, qu'un acte gracieux répondant à un acte gracieux ; puisque l'acte le plus gracieux que l'homme puisse produire c'est de dire sincèrement à quelqu'un : Je vous aime, Dieu notre bienfaiteur et notre père attend de nous, de l'humanité tout entière, ce mot sublime et charmant que tous les cœurs tendres et généreux convoitent, ce mot qui remercie plus éloquemment que tous les discours humains : — Je vous aime.

Vous entendez bien, Messieurs, c'est vous que Dieu attend, car la prière, dit saint Thomas, est le propre de la créature raisonnable : *Orare proprium est rationalis creaturæ*[1]. Permettez-moi de revenir ici, pour la développer, sur une idée que j'énonçais l'année dernière en vous parlant de la grandeur de l'homme.

1. Summ. Theol., Iª IIªᵉ p., quæst. 83. a. 10.

Il nous semble que le monde subit, jusque dans ses plus intimes profondeurs, la religieuse impression de la majesté de Dieu, et se tient sous sa main dans la respectueuse attitude de la prière. Le Prophète royal adresse à l'univers de solennelles provocations. Que toute la terre vous adore, ô Seigneur, et chante vos louanges : *Omnis terra adoret te et psallat tibi*[1]. On dirait qu'il est impatient de voir tout ce qui est, tout ce qui se meut, tout ce qui vit, tout ce qui respire, tressaillir sous le feu des regards divins, et d'entendre sortir des entrailles de la nature un hymne grandiose et sublime comme l'œuvre de Dieu. De son côté l'Église invite la lumière et les ténèbres, les vents et les tempêtes, les frimas et les neiges, les pluies et la rosée, les fleuves et les mers, les montagnes et les vallées, les arbres de la plaine et des collines, les bêtes sauvages et les animaux des champs, toutes les créatures, à bénir le Seigneur. Mais en réalité aucune créature ne chante, ne bénit, n'adore, ne rend grâces, ne prie que par la bouche sacerdotale de l'homme, dont c'est la condition et

1. Psalm. LXV.

le devoir d'exercer, au nom du monde, l'auguste office d'une représentation universelle et de rendre à Dieu la gloire qui lui est due.

En effet, ni par leur obéissance passive à la loi qui les régit, ni par la rectitude de leurs mouvements, ni par l'harmonie de leurs rapports, ni par l'accord de leurs voix, les créatures inintelligentes ne peuvent glorifier Dieu comme il veut être glorifié ; car elles n'ont ni la conscience de leurs actes, ni la connaissance de leurs destinées, ni la faculté d'agir librement. Ce qu'elles font, Dieu l'accomplit en elles avec une inflexible rigueur, lui seul a conscience de ce qu'il opère et connaissance du terme suprême de ses opérations. Or, rien de tout cela ne suffit à la gloire extérieure de Dieu, car la gloire, dit saint Thomas, suppose une connaissance claire d'où procède la louange : *Clara cum laude notitia*[1]. Une connaissance claire de l'être glorifié, la conscience de l'acte qui glorifie, et, pour que cet acte soit revêtu de la splendeur du mérite, une force originale et personnelle qui soit libre de le produire. Voilà la gloire telle que la comprend

1. Summ. Theol., Ia IIae p., quæst. 2, a. 3, cit. S. Aug.

instinctivement l'humanité[1]. Instinctivement, tout homme qui veut être glorieux désire les hommages d'un être intelligent et libre. Et si les Alexandre, les Scipion, les César, tous les grands capitaines du monde n'avaient eu pour spectateurs et acteurs de leurs triomphes que les chevaux, les armes et les étendards des vaincus, les arbres des routes et les monuments des capitales, la terre entière et même tous les astres du firmament, s'ils n'avaient entendu les peuples célébrer leur vaillance et chanter leurs hauts faits, ils seraient morts de dépit sur leurs trophées.

Or, Messieurs, ce que veut instinctivement l'homme revêtu de la majesté sanglante du vainqueur, Dieu le doit vouloir, lui qui est revêtu de la majesté sans tache du créateur et du bienfaiteur. Et parce que l'homme est capable de le connaître, non pas sans obscurité, mais assez clairement pour être convaincu de sa grandeur et de sa libéralité infinies, puisque l'homme a conscience de ce qu'il fait, puisque

1. Gloria est illustris ac pervagata multorum et magnorum vel in suos cives, vel in patriam, vel in omne genus humanum, fama meritorum. (Cicer. *Pro Marcello.*)

l'homme possède en propre le domaine de ses actes, c'est à l'homme que Dieu s'adresse et demande, pour sa gloire, une prière d'adoration et d'action de grâces. Aussi les anciens, dans leur langage naïf et concis, avaient-ils excellemment appelé l'homme *un animal religieux*.

L'homme est obligé à la prière pour son compte personnel, en raison de sa nature ; il y est obligé encore pour le monde entier, en raison de sa dignité. Ne pouvant glorifier Dieu par un acte intelligent et libre, les créatures ont besoin d'être représentées dans l'accomplissement de ce grand devoir ; l'homme est leur prêtre. Sa nature, s'il vous en souvient, est une récapitulation de toutes les perfections de l'univers, un centre vivant où les bienfaits de Dieu se donnent rendez-vous, un petit monde. Dans ce petit monde le grand monde subit l'impression réfléchie de la majesté divine, reconnaît la libéralité de son auteur et les attentions de la Providence, s'élève vers Dieu, adore et rend grâces. L'homme, en un mot, fait prier en lui l'univers. Ce beau mot d'*univers*, dont nous nous servons pour désigner l'ensemble des êtres, leurs relations et leur harmonieuse tendance vers le centre

divin, ne peut être justifié qu'autant que l'homme

> En donnant un langage à toute créature
> Prête pour adorer sa voix à la nature (1).

Comme l'artiste dont les mains rapides s'abattent, marchent, volent, se croisent sur le clavier à l'aide duquel il exprime ses conceptions savantes, la poésie de ses rêves, la fièvre de ses sentiments, l'homme s'empare de l'orgue immense de la création. Sous l'action mécanique des lois, cet instrument sublime ne fait entendre que des sons monotones qui expirent aux portes des demeures éternelles ; sous l'action de l'âme humaine, son chant s'anime et devient une harmonie de pensée et d'amour qui pénètre les cieux et mêle aux cantiques des anges ses religieux *hosannah*.

Après avoir invité la nature à louer Dieu, le Psalmiste avait donc raison d'ajouter : « Que ma prière, ô Seigneur, s'élève vers vous comme un flot d'encens : *Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo*[2]. » Semblables

1. Lamartine. Médit. XIII. *La prière.*
2. Psalm. CXL.

à des urnes gigantesques, la terre et les astres se balanceraient en vain dans les espaces ; Dieu détournerait son regard comme d'un spectacle indigne de sa très sainte majesté, s'il ne voyait sortir de ces encensoirs, toujours en mouvement, le parfum de nos adorations et de nos actions de grâces.

L'homme étant le prêtre de la création, vous devez conclure, Messieurs, que sa prière, lors même qu'elle se borne à adorer Dieu et à le remercier de ses bienfaits, joue un rôle important dans le gouvernement divin. Elle se produit en vertu d'une loi éternelle et immuable à l'accomplissement de laquelle l'existence de la nature entière est, en quelque sorte, suspendue. Rien ne subsiste dans le monde, rien ne se meut, rien ne vit, rien ne progresse, rien ne tend à la perfection qu'en vertu de l'action providentielle de Dieu ; mais l'action providentielle de Dieu ne persévère qu'en vertu du mouvement religieux par lequel la créature retourne à son principe, et lui offre à cueillir, dans son œuvre même, le seul bien qui soit digne de lui : le bien de sa gloire. Supprimez ce bien, la créature n'a plus de raison d'être, parce qu'elle

n'a plus de fin, et Dieu peut lui dire ce qu'il disait jadis à son peuple : « Tu m'abandonnes, je vais t'abandonner aussi[1]. » Il est vrai qu'une seule créature raisonnable peut, par ses hommages, retenir la Providence enchaînée à son gouvernement, tant son âme est supérieure au reste du monde. Mais il est vrai aussi que, si, par impossible, toutes les âmes à la fois cessaient de prier, Dieu laisserait tomber de ses mains royales les rênes de l'univers, et en un clin d'œil tout être s'évanouirait. Songez à cela, Messieurs. Lorsque, spectateurs immobiles des merveilles du monde, vous arrêtez, par une résistance impie, les admirables élans de votre âme vers Dieu, vous n'êtes plus à votre place, vous devenez inutiles, que dis-je ? vous devenez nuisibles, car vous conspirez contre vous-mêmes et contre la nature entière. Au contraire, lorsque votre âme, par l'adoration et l'action de grâces, monte vers le Père des cieux, vous devenez, en le glorifiant, les coopérateurs glorieux de son gouvernement.

Le dogme de la Providence établi, je ne pense

1. Populus iste derelinquet me... et derelinquam eum. (Deut., cap. XXXI, 16, 17.)

pas, Messieurs, qu'un esprit sensé puisse nous contester les vérités que nous venons d'exposer. Aussi n'est-ce point de ce côté qu'on nous suscite des difficultés. Les adversaires de l'enseignement et des pratiques catholiques admettent le mouvement désintéressé de l'adoration et de l'action de grâces, mais il leur déplaît que l'homme, à la poursuite de son intérêt, s'applique à troubler, par des demandes réitérées, le repos de la volonté divine et le cours tranquille des lois établies. J'ai promis de les mettre d'accord avec moi après m'être mis d'accord avec eux. Qu'ils daignent m'écouter. Il leur faudra bien de la mauvaise volonté pour ne pas se rendre à mes raisons.

## II

Dieu n'est point un être égoïste ; en recherchant son propre bien dans nos actes, il ne nous défend pas d'y trouver le nôtre. Or, la prière, avant même qu'elle soit une demande précise capable de déterminer la bonté divine à quelque bienfait, est douée d'une efficacité intrin-

sèque et immédiate dont il faut tenir compte.

D'abord, quand elle est bien faite, elle produit le mérite, parce que c'est un acte bon, un acte qui procède de la plus haute des vertus morales : la religion, un acte que Dieu ne peut pas laisser sans récompense. Il est dit de Dieu qu'il recueille le bien qui se fait ici-bas avec plus de soin que l'homme des champs ne recueille les épis qu'il a fauchés et le grain que, sur l'aire, il sépare d'une paille inutile pour le placer avec honneur dans ses greniers. Que sera-ce donc de nos prières ? Quelles qu'elles soient : adoration, action de grâces, expression d'un désir, elles deviennent notre bien en même temps qu'elles sont le bien de Dieu, car nous pouvons nous reposer sur cette noble assurance qu'un devoir a été accompli, qu'une vertu s'est manifestée, que nous avons produit un acte dont l'efficacité propre est d'attirer sur nous un regard bienveillant de la divinité, et, pour une âme vraiment religieuse, c'est beaucoup que cette assurance.

Cependant, Messieurs, l'efficacité intrinsèque et immédiate de la prière ne se borne pas à l'acquisition pure et simple d'un mérite. Il y a

dans le seul fait d'un homme qui cherche Dieu et se met en rapport avec lui comme une vertu mystérieuse qui pénètre sa vie et y opère de merveilleux changements. Ce n'est pas encore la main de Dieu qui le touche, ce n'est pas encore un don qu'on lui fait, ce n'est pas encore la grâce qui s'ajoute à ses forces, ce n'est pas encore un écoulement de la vie divine dans sa propre vie ; c'est un phénomène intime qu'on ne peut guère analyser et qu'on ne nomme qu'avec peine : une sorte de transformation, aussi salutaire qu'admirable, qui résulte de l'élévation de notre âme vers une région plus pure, plus sereine, plus lumineuse, plus vaste que celle qu'elle habite ici-bas, et de l'épanchement de notre cœur dans un abîme profond, immense, infini, qui peut tout recevoir sans jamais être comblé.

La prière est l'élévation de notre âme vers Dieu ; c'est-à-dire, Messieurs, qu'elle nous dégage de l'étreinte grossière des créatures et nous satisfait par les affinités supérieures de notre être. Placés entre deux mondes, le monde de l'esprit et le monde de la matière, nous penchons vers ce dernier avec tant de violence

que notre vie semble devoir y être engloutie. Ce serait fait de notre grandeur si une force mystérieuse ne saisissait notre âme, pour l'enlever vers cet être pur et parfait qui est l'universelle patrie des esprits. Là cette immatérielle partie de nous-même, où se forment la pensée et l'amour, respire plus à l'aise, et les ondes invisibles, qui l'entourent et la pénètrent, la préservent de l'étouffement auquel semble la condamner le perpétuel embrassement d'un corps mortel ; là elle se trouve réjouie par des rencontres fortunées qui l'unissent plus intimement à ceux qu'elle aime d'un véritable amour. Dieu est l'universelle patrie des esprits ; c'est donc en lui qu'ils peuvent se donner rendez-vous, en lui qu'ils peuvent se consoler des douleurs de la séparation et des tristesses de l'absence. O mort, que de vies chères tu m'as ravies ! O instable fortune des choses humaines, que d'amis tu as jetés loin de moi ! Mon œil attristé les cherche partout, ma voix les appelle, c'est en vain, rien ne répond à mes désirs inquiets. Mais que je quitte cette terre, que je me jette dans votre sein, ô mon Dieu ! il n'y a plus de froides tombes, plus de distances ennemies de

mon amour. A mesure que je me rapproche de vous, ceux que j'ai aimés viennent au-devant de moi et je leur donne à tous, en vous embrassant, le baiser de ma prière.

La prière est encore l'épanchement de notre cœur. Ainsi va le cœur humain, que ses joies comme ses douleurs, ses gloires comme ses hontes, en tombant goutte à goutte, finissent par s'amasser entre des rivages qui ne les peuvent plus contenir. On cherche autour de soi des abîmes pour y répandre le trop-plein de son cœur ; mais rien ! rien que des cœurs fermés ou déjà remplis, rien que des cœurs que l'on étoufferait en s'allégeant un peu, rien que des cœurs qui, après avoir reçu une fois nos confidences, nous font subir le martyre de leur ennui et de leur froideur, rien que des cœurs dont les parois se touchent, — rien ! — Point de ces abîmes dont nous avons besoin pour recevoir les flots qui nous tourmentent. Et pourtant il faut que nous nous épanchions, et nous sommes seuls, tout seuls. Ah ! la solitude est aux cœurs trop remplis une mortelle compagne. Où irons-nous ? Mon Dieu, où irons-nous ? Entendez-vous, Messieurs, j'ai nommé Dieu, comme le

nomment d'instinct ceux qui cherchent en lui un suprême refuge, quand ils ploient sous le fardeau de leurs émotions. Voilà l'abîme ! Voilà le cœur toujours ouvert, toujours profond, toujours puissant, toujours ami, toujours infini, qui peut recevoir sans lassitude les épanchements du cœur humain ; les flots de joie, d'enthousiasme, de tristesse, de larmes, de honte, de repentir, mille fois chassés par la prière du lit trop étroit qui ne pouvait plus les contenir. Et quand il n'a rien donné encore, c'est assez qu'il ait reçu pour que notre vie sorte d'auprès de lui transformée.

Ainsi donc, Messieurs, la prière, par sa propre vertu, relève, épure, soulage, console, fortifie, transforme l'âme humaine ; n'est-ce pas un assez beau résultat ? Avons-nous besoin de recourir à des importunités qui ravalent ensemble et la dignité humaine et la très haute majesté de Dieu ? La prière de demande, telle que l'entendent et la pratiquent les religions positives, ne peut pas soutenir le contrôle de la raison : car la raison nous dit que la perfection divine ne peut déchoir. « Quelque effort que « l'on tente, il est impossible d'arracher Dieu

« à son immutabilité, à son éternité. Notre « prière ne nous fait d'autre bien que de nous « rapprocher de lui par la méditation et par « l'amour[1] »

Ainsi raisonnent, Messieurs, les philosophes, amis de la religion naturelle, dont la prétention est de réduire nos rapports avec Dieu à leur plus simple expression. Avant de répondre à la difficulté qu'ils nous proposent, permettez-moi d'exposer clairement notre doctrine.

Nous disons que la prière est un devoir ; mais, nous allons plus loin, nous disons que la prière est un besoin. Dût-il faire injure à sa raison qui le presse de quitter le monde visible pour s'élever vers le monde invisible, dût-il oublier sa grande nature dans le commerce profane des créatures, et négliger le commerce sacré de la divinité, l'homme sentirait en lui-même l'aiguillon de la nécessité, et lèverait encore ses yeux, ses mains, son esprit et son cœur vers le ciel. Admirable disposition de la Providence qui place le besoin à côté du devoir,

1. Jules Simon, *La Religion naturelle*, 4e partie, chap. Ier, *La Prière*, vers la fin.

qui fait du devoir un besoin, afin que le besoin garantisse l'accomplissement du devoir.

Dieu veut que nous recourions à sa paternelle libéralité. Il ne nous refusera rien, mais à la condition que nous lui demanderons tout ; et lorsque nous nous étonnerons d'avoir le cœur et les mains vides, il nous fera entendre ces douces et graves paroles : Jusqu'ici vous n'avez rien demandé : *Usque modo non petistis quidquam ;* demandez et vous recevrez : *Petite et accipietis*[1].

Demander pour recevoir, voilà la loi, Messieurs. Dieu nous l'impose parce qu'il se doit à lui-même de traiter ses créatures proportionnellement à leurs facultés. Il n'attend pas que les êtres inférieurs, qui ne peuvent ni connaître, ni exprimer leurs besoins, lui adressent une prière ; il les prévient, se penche vers eux et leur dit à chaque instant : Je suis votre père. Il n'est pas entendu, il n'est pas compris ; mais son infatigable bienveillance interprète chaque mouvement, chaque mouvement est pour lui

1. Joan., cap. XVI, 24.

comme un désir auquel il répond par un bienfait[1]. A l'astre glorieux qui roule sur les cordes silencieuses de son écliptique, à l'atome obscur qui gravite dans l'ombre, à l'arbre qui fait chanter son feuillage sonore, à la toute petite fleur qui tend sa corolle au soleil, au géant qui remplit le désert de ses cris, au ciron qui va se noyer dans une goutte de rosée, il envoie incessamment sa féconde bénédiction. Il est vraiment père, et le vrai père n'oublie pas un fils idiot qui ne peut ni le connaître, ni lui demander son assistance. Mais au sommet de la nature nous voici, Messieurs. D'un côté, besogneux comme le reste du monde ; d'un autre côté, riches de lumières pour voir ce qui nous manque, connaître la source de tout bien et comprendre notre dépendance. N'est-il pas juste que tout cela soit exprimé par un acte d'humble soumission, dont le propre est d'établir une religieuse correspondance entre nos besoins et la libéralité divine ? Cet acte, c'est la prière de demande. Dieu le réclame par cette

1. Pulli corvorum dicuntur invocare Deum propter naturale desiderium, quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sicut etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo a Deo moventur. (Summ. Theol., IIa IIae part., quæst. 83, a. 10, ad 3.)

loi inscrite dans la charte de son gouvernement : « Demandez et vous recevrez : *Petite et accipietis.* » Et en même temps qu'il le réclame, il en garantit l'accomplissement par un mouvement profond, spontané, universel, irrésistible, le mouvement de l'instinct ; car tout être intelligent qui peut voir, comprendre, sentir son indigence, a l'instinct de la demande, de la supplication, de la prière. J'en appelle à vos souvenirs, j'en appelle à votre expérience.

Que fait l'enfant trop faible encore pour étendre la main et attirer à soi les premiers biens dont son instinct lui révèle la nécessité ? Il demande, il prie, les yeux levés vers sa mère, et, s'il ne peut la séduire par ses caresses et ses baisers, il la fléchit par l'importunité de ses cris et de ses larmes. Que fait le pauvre lorsque le besoin, plus fort que la honte, le jette dans la rue qu'il traversait naguère avec la sainte fierté du travailleur ? Il tend la main, il supplie, il conjure, et si l'amour de Dieu qu'il invoque n'a pas assez d'énergie pour attirer vers lui nos cœurs égoïstes, il demande au nom des calamités que sa colère nous prépare, et cherche à arracher l'aumône de nos mains lâches et

tremblantes. Que faisons-nous nous-mêmes, Messieurs ? Pauvres à l'égard de ceux de nos semblables qui peuvent donner et répandre sur notre vie quelque chose de leur gloire et de leurs faveurs, nous prions, nous demandons. Nous demandons l'amour des cœurs, l'appui des bras robustes, des secours, des encouragements, des consolations ; nous demandons des choses bonnes et honnêtes, nous demandons, hélas ! des choses honteuses et viles ; nous demandons noblement, nous demandons jusqu'à l'oubli de toute pudeur et de tout sentiment généreux. Écoutez. Il y a des hommes qui nous reprochent de prêcher la prière au peuple chrétien et de lui ouvrir par là la voie des plus humiliantes superstitions ; et eux... couchés aux pieds des sérapis qu'est venu baiser le soleil de la fortune, empressés d'engloutir ce qui échappe à la voracité de leur dieu, prodiges d'abaissement et de vileté, eux passent la moitié de leur vie à faire, à des êtres méprisables, de méprisables prières. J'ai pitié de leur ignominie à cause de la leçon qu'ils nous donnent ; ils confirment cette loi providentielle : Tout être qui voit, qui comprend, qui sent sa misère, a l'instinct de la prière.

Vous m'objecterez, Messieurs, que nous prions les hommes parce qu'ils ignorent nos besoins, mais Dieu, l'invisible témoin de tout ce qui se passe en nous et autour de nous, sait mieux que nous ne le savons nous-mêmes ce qui nous est nécessaire[1]. Il peut répondre immédiatement à toute exigence de notre nature et de notre situation sans y être invité autrement que par sa clairvoyance, et même, ce qui est plus simple, il peut prévenir toute nécessité. Cette loi : — *Demandez et vous recevrez*, — introduit donc une complication inutile dans son gouvernement. Messieurs, je tiens compte autant qu'il faut de l'omniscience et de la toute-puissance de Dieu, mais je prétends qu'il est une grande et admirable raison pour laquelle il nous a dit : *Demandez et vous recevrez ;* une raison qui protège sa gloire et nos intérêts les plus chers. C'est qu'il fallait que nous fussions dans l'impossibilité de l'oublier, dans l'impossibilité d'oublier aussi notre infériorité et notre dépendance. Déjà nous perdons si facilement de

1. Scit enim Pater vester quia his omnibus indigetis. (Matth., cap. VI, 32.)

vue les choses d'en haut et le souvenir de ce que nous sommes ! Il y en a tant qui croient ne rien devoir qu'à leur intelligence, à leur habileté, à leur vigueur, à leur mâle courage, à leurs efforts ! Que serait-ce donc si Dieu nous contentait sans que nous lui donnions un signe de notre dépendance, et jusqu'à nous faire croire que nous possédons de droit tous les biens ? Oh ! alors il n'y aurait plus de bienfaits pour nous ; plus lâchement insolents que des valets trop bien traités, nous mettrions au pillage les dons de Dieu. Le monde inférieur aurait seul le pouvoir de fixer notre attention et d'attirer nos hommages. Il se ferait de toutes nos facultés une concentration égoïste ; et, non contents de négliger le devoir sacré de l'amour et de la reconnaissance, nous négligerions jusqu'au devoir premier de l'adoration. Dieu a donc fait sagement d'éperonner notre âme et notre corps par des besoins sans cesse renaissants, et de nous imposer l'obligation de recourir à sa libéralité. Ainsi il prévient plus d'un oubli funeste, ainsi il nous met dans la nécessité de reconnaître son souverain domaine et de confesser notre dépendance, ainsi il nous pousse à l'accom-

plissement des devoirs fondamentaux de notre vie religieuse ; car demander à Dieu c'est déjà l'adorer et préparer dans son cœur la reconnaissance[1].

Personne n'est affranchi et rien n'est excepté de la loi de demande ; c'est pourquoi, Messieurs, vous devez rentrer en vous-mêmes, prendre conscience de vos besoins, les comparer à la plénitude divine, et reconnaître combien il est nécessaire de diriger vers la source de tous biens l'instinct qui nous porte à prier. Demandez avec confiance, car la loi qui nous oblige contient une promesse à laquelle Dieu doit faire honneur. Demandez tout, même les choses qui semblent dues à votre nature, car ces choses peuvent à chaque instant vous être retirées. Demandez la conservation de votre vie, la santé, la force, le courage ; demandez le pain de chaque jour, la prospérité de vos

1. Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate etiam non petita ; sed quod aliqua vult præstare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem ; ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. (Summ. Theol., IIa IIae p., quæst. 83, a. 2, ad 3.) Per orationem homo Deo reverentiam exhibet, in quantum scilicet ei se subjicit, et profitetur orando se eo indigere, sicut auctore suorum bonorum. (Ibid., a. 3, c.)

affaires, l'allégement de vos souffrances, la consolation dans le chagrin, la protection dans le péril, le repos, la joie, la paix. Demandez l'aliment sacré de la vérité, l'honneur de la vertu, le pardon de vos fautes, le don inestimable de la grâce ; demandez et vous recevrez : *Petite et accipietis.*

Mais quoi ! voici la métaphysique qui vient à la rencontre de nos prières et qui, d'un ton absolu, s'écrie : On ne passe pas. Laissons-la s'expliquer, nous avons promis de l'entendre et de lui répondre.

Dieu, nous dit-elle, est un être immuable ; sa tranquille existence ne doit pas se prêter aux fluctuations infinies qui sont le propre des natures créées. Ce qu'il veut, il le veut fermement parce qu'il le veut éternellement ; il le veut éternellement parce qu'il le veut sagement. Le monde, avant qu'il fût créé, était harmonie dans sa pensée, et des lois invariables en ordonnaient déjà les éléments. Aujourd'hui ces lois sont en pleine activité ; faut-il donc que Dieu les change pour notre bon plaisir ; qu'il les change non pas une fois, mais à chaque instant ; non pas pour une de

ses créatures privilégiées, mais pour le plus humble des mortels ? Comprend-on qu'une vie si parfaite se mêle à la nôtre pour en suivre toutes les variations ; qu'une volonté dont le propre est l'immutabilité se traîne à la remorque des volontés humaines ? — Non. — Dieu est Dieu, il ne peut pas compromettre sa perfection. S'il écoutait nos vœux téméraires, et souvent discordants, il devrait multiplier les merveilles, ébranler à chaque instant la stabilité de l'ordre, se mettre dans son gouvernement en contradiction avec lui-même ; encore une fois, cela ne se comprend pas. Trêve donc aux cris de notre misère, comme un mur d'airain l'immutabilité divine les repousse et nous les renvoie. Si nous sommes sages, nous nous abstiendrons de toute demande et nous dirons : J'adore Dieu, je le remercie de ses bienfaits, mais je le laisse faire.

Messieurs, nous respectons autant que qui que ce soit la perfection infinie, et nous ne prétendons point changer la volonté divine au gré de nos caprices ; cependant nous croyons que l'on peut et que l'on doit demander à Dieu sans que son immutabilité en souffre. Écoutez sur

ce point les lucides explications de saint Thomas : « Non seulement la divine Providence a déterminé à l'avance les effets qui devaient se produire, elle a déterminé aussi l'ordre et les causes de leur provenance. Parmi ces causes figurent les actes humains. L'homme doit faire telle ou telle chose, non pour changer les dispositions prises par Dieu, mais pour que tels ou tels effets répondent à ses actes, selon la disposition divine. Nous remarquons cet arrangement, même dans les causes physiques. Or, la prière est une cause morale ordonnée avec les causes physiques. Lorsque nous prions, ce n'est donc point pour changer les desseins de Dieu, mais pour demander ce qui doit, d'après les desseins de Dieu, s'accomplir par nos prières. Saint Grégoire a bien dit : — L'homme prie pour mériter de recevoir ce que le Tout-Puissant a décrété avant tous les siècles de lui accorder [1]. »

1. Oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem æstimemus. Ad hujus ergo evidentiam considerandum est, quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas, sunt etiam quorumdam causæ actus humani unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus

Cette explication de l'angélique docteur nous révèle le défaut de l'objection que vous venez d'entendre. C'est tout simplement du batelage intellectuel. On invoque les lois générales, on proclame leur immutabilité, mais on a l'adresse de faire disparaître la plus auguste et la plus sainte des lois : la loi de la prière. Car la prière est une loi qui tient une place immense dans l'harmonie du monde. Je vous l'ai dit, Messieurs, la loi n'est pas dans les choses, elle est dans la volonté du législateur. Or, Dieu, le législateur universel, connaît ses œuvres du commencement à la fin, du commencement à la fin il les gouverne avec force et suavité. Conséquemment à cette connaissance et à cette autorité il a éternellement réglé les effets et les causes. Éternellement il a déterminé ses bienfaits, éternellement aussi il a décrété que leur cause

divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus, secundum ordinem a Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus : sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum : ut scilicet homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante sæcula disposuit donare, ut Gregorius dicit in *libro Dialogorum*. (Summ. Theol., II^a II^ae p., quæst. 83, a. 2.)

serait la prière. Éternellement il a dit, dans son cœur paternel, à telle heure des siècles je féconderai les terres stériles, à telle heure des siècles je guérirai les malades et consolerai les affligés, à telle heure des siècles j'illuminerai les intelligences et affermirai la vertu dans les cœurs, à telle heure des siècles je sauverai les peuples de la mort, à telle heure des siècles je ferai des prodiges, je bouleverserai, s'il le faut, la nature et les âmes, parce que, à telle heure des siècles, mes enfants, à genoux, tendront vers moi des mains suppliantes et pénétreront par la prière dans les abîmes de ma bonté infinie. Éternellement Dieu a dit cela, Messieurs, et c'est parce que cette éternelle parole s'accomplit tous les jours que l'on ose accuser Dieu d'inconstance ? Mais c'est tout simplement absurde. Non, non, pour être bon et miséricordieux, Dieu ne cesse pas d'être immuable. La prière, loin de troubler l'économie de son gouvernement, n'est elle-même que l'accomplissement normal de ses desseins éternels.

Qu'on ne dise pas que la prière suspend, en quelque sorte, la volonté divine à la nôtre, que si nous ne prions pas, tel effet qui devait se pro-

duire ne se produira pas, et qu'ainsi l'exécution des desseins de Dieu sera troublée. Cette difficulté puérile nous permet de retourner contre nos contradicteurs l'accusation d'anthropomorphisme dont ils font tant de bruit contre nous. Elle suppose que le Dieu dont ils veulent sauvegarder l'immutabilité peut être surpris par nos prières, par conséquent qu'il n'a point la prescience, non moins nécessaire à sa perfection que l'immutabilité. Dieu sait éternellement qui priera et qui ne priera pas, et vous pouvez être sûrs que si tel effet doit être obtenu par telle prière cette prière se fera.

Moins absolus que ceux qui veulent s'abstenir de toute demande, certains philosophes accordent que « nous pouvons demander la « force, la résignation, la vertu, le bien de « l'âme, non celui du corps ; ce qui est de notre « destinée et non ce qui ne touche qu'à notre « épreuve[1]. » C'est une inconséquence. Le bien de l'âme est, non moins que celui du corps, réglé par des lois immuables, et souvent, en vertu de l'intime union qui les rend solidaires

1. Jules Simon. *Opere et loc. cit.*

l'un de l'autre, le bien du corps devient le bien de l'âme. Mais pourquoi cette répugnance à demander le bien du corps ? Parce qu'on s'imagine, à tort, que la nature est une vaste mécanique où la prière ne peut intervenir sans déterminer un miracle. Il pleut, je demande du beau temps ; je suis malade, je demande de guérir ; c'est un miracle qu'il me faut. Eh non, Messieurs, je pose tout simplement un acte moral éternellement prédestiné à concourir avec une cause physique qui doit produire naturellement son effet. Un miracle est un fait qui, surpassant l'efficacité des agents naturels, exige un supplément de puissance divine. Dieu ne refuse pas d'accorder à nos prières ce supplément dans des circonstances extraordinaires. De nos jours encore, et malgré les protestations des facultés savantes, il se fait bel et bien des miracles ; mais encore une fois, nous ne prétendons point que Dieu soit obligé à l'extraordinaire quand nous lui demandons, par exemple, notre pain quotidien qu'il pourrait parfaitement nous refuser.

C'est en vain, Messieurs, que les philosophes cherchent à étouffer, sous le poids de la méta-

physique, les supplications de la pauvre humanité ; le sens commun et l'amour filial triomphent de leur froide et implacable raison. L'homme cherche un père dans les cieux. Si nous pouvions nous habituer, à force de philosophie, à ne plus voir en Dieu qu'une perfection inaccessible dans son immutabilité, désireuse, avant tout, de ne pas se compromettre en se mêlant aux choses humaines, nous ne serions bientôt plus que des esclaves vils et tremblants, marchant sous l'œil du maître, et toujours empressés de se soustraire, dans un moment d'oubli, au joug de sa volonté. Mais vive Dieu notre père ! nous sommes ses enfants. Nous voulons qu'il s'occupe de nous et qu'il réponde à notre appel filial. Cela doit être, car les rapports de Dieu avec les êtres qu'il a créés par amour sont des rapports d'amour. Arrière donc ces philosophes si inconsidérément révérencieux vis-à-vis de la perfection infinie, ces têtes à double fond qui font disparaître la moitié du plan divin pour glorifier l'autre ; le genre humain ne les comprend pas. Le genre humain veut son bon Dieu, ce bon Dieu qui le suit pas à pas sur le chemin de l'épreuve, ce bon Dieu qui, recevant toutes

nos prières, peut dire à chacun de nous : Mon fils, je t'attendais ; il y a une éternité que je pense à ce que tu me demandes aujourd'hui. Voilà le Dieu populaire, le vrai Dieu.

Accordons que l'immuable majesté de Dieu se retire saine et sauve des étreintes de la prière, mais la dignité humaine y succombe. « Rien n'est plus chèrement acheté, dit un philosophe, que ce que l'on obtient par la prière[1]. » Si la libéralité divine nous fait défaut, pourquoi nous condamner à d'avides sollicitations, à une humiliante mendicité ; ne vaut-il pas mieux faire appel à notre énergie, et ne rien devoir qu'à nos généreux efforts et à notre grand cœur? Messieurs, je ne prétends point justifier les vœux téméraires, les prières inconsidérées, ni cette aveugle confiance qui spécule sur la bonté divine. Aussi bien que vous, je suis ami de cet antique proverbe : « Aide-toi, le ciel t'aidera. » Cependant, il y a dans la vie humaine des circonstances sans nombre où notre impuissance se révèle avec une impérieuse évidence, où notre courage mourant ne sait plus se soutenir, où nous ne pouvons plus

1. Nulla res carius emitur quam quæ precibus empta est (Senec. *De benefic.*, lib. II, cap. 1, circa princ.)

nous aider que par la prière. Pourquoi dirai-je : des circonstances ? Toute la vie humaine en est là. Notre grandeur par rapport à Dieu n'est que la grandeur de l'indigence et de la misère. Est-ce donc l'avilir que de la prosterner aux pieds du sublime monarque, qui peut, d'un signe, nous élever jusqu'à lui ? Demander son secours, n'est-ce pas agir dans l'intérêt de notre propre gloire ?

Un de nos vieux auteurs s'écriait : « Oh ! la vile créature que l'homme, et abjecte ! » mais aussitôt il ajoutait : « S'il ne se sent soulevé par quelque chose de céleste[1]. » Or, ce quelque chose de céleste qui soulève l'homme, c'est la prière. Elle semble nous humilier, en réalité elle nous rapproche de Dieu pour faire de nous les coopérateurs de son gouvernement. Entendez-vous, Messieurs, tout homme qui demande, comme tout homme qui adore et rend grâces, devient le coopérateur de Dieu. Lui, qui déjà nous accorde tant de choses sans que nous les demandions, pouvait en toute occasion ne prendre conseil que de sa libéralité et faire

1. Montaigne.

jaillir autour de lui la lumière, la force, la vérité, la vertu, la grâce, la vie. Mais alors l'humanité eût été purement passive ; passive comme les astres qui suivent, revêtus de leurs manteaux éclatants, les lignes invariables de leurs orbites ; passive comme la nature qui étale en son temps ses séduisantes parures ; telle n'était pas la volonté de Dieu. Il entrait dans ses desseins de grandir l'homme en le faisant participer, par des actes libres, à ses propres actes, en faisant de ses désirs et de ses prières la plus sainte loi de son gouvernement. De deux peuples dont l'un, toujours courbé sous la main d'un despote égoïste, n'a pas le droit de pousser une plainte, d'exprimer un désir, d'émettre un vouloir ; dont l'autre, au contraire, gouverné par un monarque généreux, prend part à la conduite des affaires publiques par des pétitions sérieusement examinées et justement prises en considération ; celui-ci est évidemment le plus grand et le plus noble. Nous sommes ce peuple, Messieurs Le roi de l'univers nous a armés du droit de pétition, et quand un jour il nous révélera les mystères de sa Providence et nous montrera les effets dans les causes, nous pourrons lui dire

avec une sainte fierté : O Seigneur ! ô Père ! j'étais là. J'étais là quand vous répandiez la vie, j'étais là quand vous éclairiez les âmes simples, j'étais là quand vous souteniez les faibles dans les bons combats de la vertu, j'étais là quand vous veniez au secours du pauvre, j'étais là quand vous protégiez les opprimés, j'étais là quand vous consoliez les grandes douleurs, j'étais là quand vous guérissiez les infirmes, j'étais là quand vous apaisiez les tempêtes, j'étais là quand vous releviez les peuples humiliés, j'étais là quand vous vous manifestiez par des prodiges ; j'étais là, j'ai prié, et votre main libérale s'est abaissée sur le monde pour le combler de bienfaits. Combien alors nous paraîtront petits et misérables ceux qui ont craint de s'abaisser en priant, ceux qui, trop épris de leur grandeur personnelle, n'ont pas compris que la prière est de tous les actes de la vie le plus grand et le plus digne de l'homme !

Ma démonstration est faite, Messieurs. Si vous êtes d'accord avec moi, si vous comprenez comme moi que la dignité de l'homme, la perfection de Dieu, l'immutabilité des lois de son gouvernement ne souffrent en aucune ma-

nière de la prière de demande, rentrez un instant en vous-mêmes. Vous êtes parfois étonnés de votre ignorance, de vos faiblesses, de vos chutes, de vos épreuves, de votre accablement ; il dépend de vous de remédier à tous ces maux.

Un courtisan se plaignait d'avoir perdu les faveurs de son maître. Depuis longtemps la libéralité royale ne fréquentait plus le chemin de sa demeure. Un de ses amis qui l'entendait lui dit : Que ne demandez-vous, le roi n'attend qu'une prière. Ce courtisan c'est nous, Messieurs. Nous nous plaignons aussi de notre abandon ; mais le roi immortel et invisible des siècles, Dieu, nous attend. — Demandez et vous recevrez : *Petite et accipietis.*

---

# VINGT-DEUXIÈME CONFÉRENCE

---

## L'INFAILLIBILITÉ, LA SAINTETÉ DU GOUVERNEMENT DIVIN ET LE MAL

# VINGT-DEUXIÈME CONFÉRENCE

## L'INFAILLIBILITÉ. LA SAINTETÉ DU GOUVERNEMENT DIVIN ET LE MAL

MESSEIGNEURS[1], MESSIEURS,

Nous avons établi que la liberté, bien qu'elle nous confère le domaine de nos actes, ne nous soustrait pas au suprême domaine de Dieu. La souveraineté de ce tout-puissant monarque demeure absolue sur nos délibérations, nos choix et nos décisions. D'autre part, nous avons reconnu que l'action libre, par laquelle nous rendons à notre Créateur les devoirs que nous impose notre dépendance et lui exprimons les vœux de notre misère : la prière, ne déroge point à l'immutabilité des lois du gouvernement divin. Elle se produit en vertu d'une loi éter-

1. Mgr le coadjuteur ; Mgr Ravinet, ancien évêque de Troyes, et Mgr Coste, évêque nommé de Mende.

nelle et immuable qui règle nos rapports avec la divinité, et fait de nous ses coopérateurs. Nous voici donc arrivés, je ne dis pas sans labeur et sans difficulté, mais sans accident, au troisième article de la charte providentielle, ainsi conçu : L'action du gouvernement divin est infaillible et sainte dans sa fin et ses moyens.

A cet article, dont je vous ai expliqué le texte, on peut opposer les résultats visibles de l'administration des choses par Dieu, et résumer tous les *sed contra* en un mot terrible : le mal. Si l'action de la Providence est infaillible, elle ne doit pas être entravée par le mal, dont le propre est d'arrêter les créatures que Dieu gouverne sur le chemin de leur perfection et de les détourner de leur fin. Si l'action de la Providence est sainte, elle ne doit produire que le bien sans jamais souffrir que ce bien soit défloré, souillé par l'odieux contact du mal. Cependant rien de plus tristement évident que l'existence du mal dans le gouvernement divin. J'en conviens, Messieurs, mais je ne veux pas qu'on en tire une conclusion offensante contre l'infaillible et sainte Providence de mon Dieu. Donnons à ce grave débat toute son ampleur, et pour

mieux défendre les deux royales perfections contre lesquelles le mal proteste, poursuivons-le partout où il proteste : dans le monde physique et dans le monde moral.

## I

Il importe, Messieurs, de bien savoir à quoi nous avons affaire afin de procéder sûrement dans la délicate question qu'il s'agit d'éclaircir. Il y a certains esprits qui se représentent le mal comme quelque chose de réel et de subsistant, comme un être dans l'être, et qui se créent ainsi des difficultés insurmontables pour expliquer son existence. C'est une grossière erreur[1]. Le mal, dit saint Thomas, n'est pas un être ; c'est dans l'être la privation même de quelque bien particulier : *Malum non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus boni particularis*[2].

1. Non est malum neque ens, neque inter entia. Οὐκ ἔστιν τὸ κακὸν ὄντε ὂν ὄντε ἐν τοῖς οὖσι, (Dyon. *de Divin. nom.*, cap. IV.)

2. Opusc. *De Malo*, quæst. 1, a. 1. Cf. Summ. Theol., I p., quæst. 48, a. 1. — Malum non aliud est quam privatio boni, τὸ κακὸν οὐδέν ἔτέρον ἐστιν εἰ μὴ στέρησις τοῦ ἀγαθοῦ. (Damasc., lib. IV, cap. 21.)

Entendez bien : la privation, et non pas l'absence pure et simple du bien.

Un seul être a droit à tous les biens parce qu'il est lui-même le souverain bien ; c'est Dieu. Mais si nombreuses qu'elles soient, les créatures de Dieu ne peuvent revendiquer du bien, qu'il lui plaît de répandre, que la part qui convient à leur nature. Ce qui leur manque n'est pas un mal, puisqu'elles ont tout ce qui leur est dû[1]. Elles n'avaient aucun droit. Dieu leur a donné une perfection mesurée, il faut qu'elles se contentent de cette mesure. Le plus n'est pas une injure faite au moins, mais une condition de l'ordre qui deviendrait impossible sans le nombre dans l'unité, sans l'inégalité dans le nombre, sans le progrès dans l'inégalité. Multipliez les êtres sans les unir, c'est la confusion ; unissez les êtres par l'éternelle et universelle répétition d'une exacte similitude, c'est l'ennuyeuse et plate uniformité ; séparez les inégalités des êtres par des abîmes que l'esprit ne puisse aisément franchir en s'élevant d'une

1. Si aliquis defectus est alicui rei naturaliter, non potest dici quod sit malum ejus. Sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. (S. Thom., opusc. *De Malo*, quæst. 1, a. 2.)

perfection moindre à une perfection plus grande, c'est la laide incohérence d'un tableau sans perspective, d'un discours sans suite, d'une musique sans phrases.

Le sublime artiste de l'univers a donné à son œuvre le cachet de la beauté, en graduant le bien qu'il y répandait avec une prodigalité infinie[1]. Nous l'avons admiré, ce n'est pas pour nous dédire aujourd'hui. Il est vrai que les astres superbes n'ont pas ce grand bien de la vie qui anime la mousse et le brin d'herbe ; il est vrai que le cèdre du Liban n'a pas les ailes de l'insecte qui voltige entre ses rameaux immobiles ; il est vrai que le roi du désert n'a pas l'intelligence qui brille au sommet de l'âme humaine ; il est vrai que le plus parfait des hommes n'a pas la lumineuse intuition de l'ange : cependant tout est bien, parfaitement bien : *Cuncta sunt valde bona.* Chaque chose est à sa place dans la nature. Les perfections

1. Necesse est quod divina bonitas, quæ in se est una et simplex, multiformiter repræsentetur in rebus ; propter hoc, quod res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est, quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum, et quædam infimum locum teneant in universo. (Summ. Theol., I p., quæst. 23, a. 5, ad 3.)

inférieures font ressortir les perfections supérieures, les perfections supérieures répandent leur lumière et leur salutaire influence sur les perfections inférieures.

J'écoutais dernièrement avec délices un des chefs-d'œuvre d'Haydn. Vous le connaissez, n'est-ce pas ? Quel charmant et aimable artiste ! Tour à tour vif et grave, plein d'ardeur juvénile et de douce bonhomie, de spirituelle gaîté et de tendre mélancolie ; toujours réglé dans la passion, toujours honnête. Il se prépare, il s'inspire, il s'anime, il se précipite, il s'apaise, il languit, il se ranime, multiplie les saillies, revient sur ses pas, se répète sans jamais fatiguer l'auditeur intelligent qui sait comprendre : c'est un maître. Pendant que je l'écoutais, je pensais à la grande symphonie de l'univers et je me disais : là, comme dans toute musique magistrale, il y a des parties qui semblent sacrifiées, d'humbles murmures qui accompagnent et soutiennent de graves, de douces, de brillantes mélodies. Que les mélodies seraient sèches sans ces murmures, que ces murmures seraient insipides sans les mélodies. Pourtant les mélodies sont belles, les murmures sont

justes ; chaque chose est bien en soi, mais la perfection est dans l'ensemble. *Cuncta sunt valde bona.*

C'est en vain, Messieurs, que nous cherchons le mal dans l'inégalité des biens. Il est ailleurs. Encore une fois ce n'est pas une absence pure et simple, c'est une privation qui suppose la diminution d'un bien existant. Voilà pourquoi saint Thomas, pour expliquer la définition que je vous citais tout à l'heure, ajoute quelque part : *Malum est privatio debitæ perfectionis*[1] : Le mal est la privation de la perfection que doit avoir une nature. Que cette privation existe, c'est un fait incontestable. Il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour la voir dans tous les règnes de la nature. Les lois providentielles qui règlent le mouvement et la vie de chaque créature semblent perpétuellement offensées par de douloureuses contradictions. Combien d'êtres soudainement arrêtés dans le progrès normal de leur développement ! combien étouffés et détruits prématurément ! combien de causes condamnées à la stérilité ! combien dont les efforts se résolvent

1. S. Thom., opusc. *De Malo*, quæst. 1. a. 2.

en monstruosités ! Et pourtant Dieu a béni les fruits de sa paternité. S'est-il donc compromis en promettant plus qu'il ne pouvait tenir ? et devons-nous penser qu'une force ennemie s'applique à le mettre en défaut dans l'infaillibilité de son gouvernement ? Messieurs, une pareille pensée serait à la fois sacrilège et absurde. L'action infaillible du gouvernement divin ne peut être troublée qu'autant que la fin générale qu'elle se propose d'atteindre est empêchée par des accidents imprévus, qui dérangent l'économie des moyens. Or, cela n'est pas, cela ne peut pas être. Le mal physique n'est la cause d'aucune surprise, d'aucune déception pour l'auteur de tout bien, car il l'a prévu et ordonné de toute éternité. Il en connaît les causes qui sont, dit profondément saint Thomas, non pas des êtres mauvais en soi, mais le bien lui-même : le bien défaillant, le bien plus grand triomphant pour sa propre perfection d'un moindre bien[1]. Qui niera que Dieu puisse permettre pour l'ordre général et la beauté de son œuvre, qu'un bien défectible défaille, qu'un bien inférieur soit

1. Cf. S. Thom., opusc. *De Malo*, quæst. 1, a. 3.

sacrifié à un bien supérieur ? Ce serait nier la sagesse même, et nous accuser de folie dans la conduite ordinaire de nos affaires.

L'ordre général, la beauté de l'univers, voilà le but de toutes ces privations qui ne détournent certaines créatures de leur fin particulière que pour les appeler à une plus haute fin. Je vous l'ai dit quand nous traitions de l'harmonie du monde, il y a des êtres dont la fécondité surabondante renverserait l'équilibre de la vie si on ne la limitait par des accidents propices. Laissez éclore toutes les graines de telles et telles plantes obscures : en peu de temps elles auront envahi des contrées entières, et pris la place des utiles produits sur lesquels vous comptez pour vivre. Laissez se multiplier sans obstacles les enfants et les petits-enfants d'un seul puceron : à la fin d'une saison, placés les uns à côté des autres, ils couvriront quatre hectares de terrain. Laissez venir à bien tous les œufs des morues et des esturgeons ; en moins d'une vie d'homme ils pourront remplir tous les océans. Dieu a vu cela, Messieurs, et sans supprimer la fécondité, qu'il a bénie, il l'a réglée par des sacrifices. Les germes condamnés par ses ordres à la stérilité, s'ils ne

servent de pâture aux oiseaux du ciel, vont se coucher sans avenir au milieu des détritus, et enrichir de leur corruption les couches fertiles de l'humus. L'insecte sacrifié nourrit un autre insecte, l'animal un autre animal. C'est la loi que le feu sacré de la vie s'entretienne aux dépens de la vie. Cette loi, universellement accomplie, maintient l'équilibre du monde animé, et justifie l'infaillibilité de l'action divine dans le gouvernement de la nature[1].

Quant aux monstruosités, elles accusent la défaillance des forces créées ; rien d'étonnant à cela. Bien que nous ne puissions pas toujours leur assigner une cause particulière dans les desseins de Dieu, ni savoir à quelle force occulte elles profitent, tenons pour certain qu'elles ont leur raison d'être, et qu'elles ne sauraient prendre la Providence au dépourvu. N'est-ce pas assez, comme le remarque judicieusement

1. Cum Deus sit universalis provisor totius entis ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. (Summ. Theol., I p., quæst. 22, a. 2, ad 2.)

saint Augustin[1], qu'elles attirent notre attention et provoquent un mouvement de conversion de notre intelligence vers les lois auxquelles elles font exception, pour que nous en constations l'habituelle régularité et en admirions la sublime ordonnance ? Les ombres habilement ménagées jouent, dans le tableau d'un maître, un rôle non moins important que la perfection linéaire de la perspective. Les pauses et les savantes dissonances d'une grande musique nous font goûter, avec plus de délices, la douceur du chant et la suavité de l'accord. C'est la loi des contrastes : il faut en tenir compte avant d'accuser l'infaillibilité de Dieu.

Vous me pardonnerez, Messieurs, si je me borne en un si vaste sujet à ces courtes indications. Un naturaliste chrétien pourrait faire un livre sur le rôle du mal physique dans la nature, et en tirer des conclusions glorieuses en faveur de la Providence. Moi, j'ai hâte de profiter des principes que je viens d'exposer pour résoudre un problème qui nous touche de plus près.

Le mal dans la nature nous préoccupe moins

1. Enchirid., cap. X.

que le mal dans notre personne. Facilement nous nous expliquerions les imperfections et les défaillances que nous remarquons dans les autres créatures, si nous pouvions les contempler des hauteurs d'une existence tranquille. Mais non, le mal a violé les portes de la royale demeure où trône notre âme : l'homme souffre. Comme les tristes enfants de Sion, dont le Psalmiste prophétisait les malheurs, il va semant ses jours sur la terre d'exil, et arrosant de ses larmes les pénibles sillons qu'il creuse en gémissant[1]. Son corps misérable se sent attiré vers l'obscur limon d'où il est sorti. Il y tombe peu à peu ; mais avant de s'y ensevelir il faut qu'il répudie la vie, et le mariage sacré de la matière avec la vie ne se peut dissoudre que par la douleur. Pauvre corps ! La douleur ne lui sera pas épargnée. Misère, langueurs, maladies, maux incurables, tout conspire contre lui. Quelquefois même, frappé avant qu'il ait eu le temps de se baigner à l'aise dans la lumière du jour, il se penche et succombe prématurément, comme ces fleurs trop tendres que la brise a transies,

1. Euntes ibant et flebant mittentes semina sua. (Psalm. CXXV.)

que le soleil a brûlées. S'il ne rencontre autour de lui que des forces qui le respectent, voilà qu'il est sourdement dévoré par la force invisible dont il est l'instrument, par l'âme sa compagne et souvent son ennemie. L'âme souffre aussi. Non seulement elle entre en communauté de maux avec la matière qu'elle anime ; mais elle reçoit des coups qu'elle seule peut porter. L'incertitude de l'avenir, l'honneur changé en opprobre par les caprices de la fortune ou la malice des hommes, les espérances qui s'écroulent comme un édifice ruiné, les affections que brise l'ingratitude ou la mort, la solitude, l'horrible solitude dans laquelle un cœur va et vient sans cesse, cherchant, en sa course affolée, à s'appuyer et à se reposer sur un autre cœur ; c'est assez, n'est-ce pas, pour enfanter dans l'âme humaine toute une lignée de souffrances : les appréhensions, l'ennui, le dégoût, la tristesse, le chagrin, l'angoisse, le désespoir ; autant de maux qu'accroît en nous la faculté que nous avons de nous souvenir du passé et de prévoir l'avenir. Et, pour comble, notre faiblesse est telle que si nous manquons de maux réels, nous en créons d'imaginaires.

Nous souffrons ! que de fois, hélas ! j'ai entendu au fond de mon âme des cris lamentables ! Et si, dans ce moment, je m'arrêtais pour écouter la voix secrète de vos cœurs, chacun de vous me dirait tout bas : C'est vrai, j'ai souffert, je souffre, j'attends la souffrance ! chacun de vous, même ceux que l'on croit heureux, et qui cachent, sous les dehors menteurs de la prospérité, un cœur rongé de soucis ou de regrets et noyé dans les larmes. Quand bien même il y aurait ici-bas quelque privilégié de la joie, il faudrait toujours dire avec Job, ce vieux roi des malheureux : « L'homme né de la femme est rempli de misères pendant les jours de sa courte vie [1], » avec le grand Augustin : « Notre vie est une perpétuelle maladie [2], » avec l'auteur de l'Imitation : « O homme, tourne-toi vers le ciel ou vers la terre, sors de toi-même, rentre en toi-même, tu trouveras partout la douleur [3], » avec la sainte Église : « Nous sommes

1. Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis. (Job, cap. XIV, 1.)

2. Morbus est perpetuus hæc vita. (Serm. LXXIV.)

3. Converte te supra, converte te infra : converte te extra, converte te intra et in his omnibus invenies crucem. (Lib. II, cap. 12.)

gémissants et pleurants dans cette vallée de larmes : *Gementes et flentes in hac lacrymarum valle*[1]. »

Mais pourquoi tant insister sur la vulgaire réalité de nos maux ? Pourquoi, Messieurs ?... Parce que la douleur est, pour les esprits faibles, une pierre d'achoppement et de scandale, une occasion de murmures, de plaintes, quelquefois de blasphèmes contre la Providence. Dévorés de l'immense besoin d'être heureux, et trop souvent trahis dans nos désirs parce que nous les attardons aux choses de ce monde, nous nous demandons si Dieu ne s'est pas trompé en creusant en nos cœurs des abîmes qu'il ne sait pas remplir. Et quand on nous dit de prendre patience et d'adorer la volonté sainte qui nous éprouve, il nous semble qu'on se rit de notre triste état, qu'une volonté sainte ne peut pas créer un être si avide de félicité pour le jeter en proie à tant de maux.

Aveugles que nous sommes ! nous oublions qu'il y a deux parts dans notre vie : l'une fugitive et changeante, l'autre stable et à jamais

1. Ant. *Salve Regina*, etc....

immobile ; l'une pâque d'un jour où la joie et la tristesse se mêlent, l'autre fête éternelle où le bonheur ne peut plus être troublé. Un repos et des jouissances sans fin ne valent-ils pas un rapide passage en des sentiers difficiles ; un temps qui se comporte comme un point imperceptible devant une durée sans limites peut-il, au jugement d'un sage, embarrasser et compliquer le problème de nos destinées ? Ah ! si la terre, patrie d'un jour, devait à jamais nous étouffer quand ses entrailles s'ouvrent à nos froides dépouilles, j'en conviens, Dieu se serait trompé. Mais la fin de son gouvernement est plus haute : c'est là qu'il regarde, c'est là qu'il nous conduit. Il avait le bien droit de choisir la route ; et, semblable à ces hardis capitaines qui promettent à leurs soldats la conquête assurée et la tranquille possession d'une terre enchantée, il pouvait imposer à notre courage les fatigues d'une traversée orageuse.

Voyez, Messieurs, jusqu'où va notre aveuglement et combien nos plaintes sont injustes ! Cette route de la douleur à l'éternelle félicité, ce n'est pas Dieu qui l'a choisie, c'est nous : nous dans la personne de notre premier père.

nous par chacune des fautes qui attirent sur nos têtes les foudres de la justice divine. Je vous raconterai bientôt l'histoire lamentable de la chute originelle ; pour le moment, qu'il vous suffise d'apprendre ou de vous rappeler cette vérité de notre foi : Dieu, ne nous voulant que du bien, ne nous a pas faits pour souffrir. Notre nature était originairement protégée par la grâce contre les agressions de la douleur et de la mort ; mais renonçant volontairement, malgré les avertissements et les menaces de son Créateur, à cette protection, elle est tombée, comme de son propre poids, dans une sphère d'attraction vulgaire où elle ne peut plus éviter le choc des forces ennemies de son repos, de sa paix, de son intégrité. Le père du genre humain nous eût communiqué ses privilèges s'il les eût conservés ; mais redevenu passible et mortel, il se reproduit tel qu'il est. Nous sommes des enfants de douleur parce que nous descendons de celui qui, librement et de son propre choix, s'est fait lui-même un homme de douleur.

Ce n'est pas tout, Messieurs, le péché, père de la douleur, est non seulement un fait de race, c'est un fait personnel. Il n'est aucun de

nous qui puisse, la main sur la conscience, se délivrer un certificat d'innocence. Or, le péché, fait personnel, se convertit, la plupart du temps, en habitudes dépravées qui troublent notre âme, la bouleversent, et retentissent jusque dans notre organisme pour en appauvrir les forces, en suspendre ou en dénaturer les fonctions ; c'est la douleur. Le péché, fait personnel, est un désordre dont nous sommes personnellement responsables. A ce titre il appelle, du côté de Dieu, le châtiment, l'expiation ; et la forme naturelle du châtiment, de l'expiation, c'est la douleur. Lors donc que vous souffrez, rentrez en vous-mêmes, regardez votre passé ; incorruptible témoin de la justice divine, si vous refusez de la reconnaître, il parlera pour vous et criera vers le ciel : « *Justus es, Domine, et rectum judicium tuum :* Tu es juste, Seigneur, et ton jugement est plein de droiture[1]. »

La volonté sainte de Dieu fait triompher par la douleur le grand bien de sa justice ; mais elle n'oublie pas nos intérêts. Scrutons ses desseins, suivons-la jusqu'au terme de son

1. Psalm. CXVIII.

action, nous ne serons plus tentés de l'accuser. N'est-il pas vrai que le monde où nous vivons cherche à reproduire, dans les frêles vapeurs qui l'entourent, l'image radieuse de la félicité qui nous est promise, et à ramener vers lui les plus nobles aspirations de notre âme ? En vain nous faisons appel à l'auguste vérité de nos destinées, le mirage nous trompe, notre cœur penche vers les créatures. Il s'y attacherait, hélas ! comme au but suprême de ses désirs, il y demeurerait fixé, sous l'empire d'une irrésistible fascination, si la douleur ne le réveillait de son assoupissement, et ne lui faisait comprendre que le bonheur ne peut être de ce monde où tant de maux empoisonnent les moindres jouissances. La douleur est le breuvage amer qui corrige la trompeuse douceur des plaisirs terrestres : la douleur est le bras d'un père tendre, dont l'étreinte énergique nous retient sur le bord du gouffre où chante la sirène qui va nous étouffer : la douleur est le cercle de fer dans lequel Dieu nous presse, pour nous faire sentir que la terre, trop étroite, est une demeure indigne de notre grande âme : la douleur est un mal qui assure le triomphe du

plus cher et du plus important des biens : le bien de nos destinées. Combien d'infortunés lui doivent d'avoir enfin jeté un regard d'espérance vers le ciel, après de longues années d'oubli et d'égarement ! Vous avez beau murmurer, Messieurs, quand votre nature surmenée n'a plus d'attention que pour les maux qu'elle endure : aux heures d'apaisement et de réflexion, il vous faut reconnaître que vous êtes les obligés de la douleur.

Elle nous montre le terme où nous devons tendre, elle affermit nos pas sur le chemin qui nous y conduit, en perfectionnant nos vertus. Ne plonge-t-on pas l'or dans la fournaise pour le purifier ? ne frappe-t-on pas le fer à coups redoublés pour le polir et lui donner son lustre ? ne déchire-t-on pas les entrailles de la terre pour la rendre féconde ? ne coupe-t-on pas sans pitié les rameaux de l'arbre fertile pour multiplier ses fruits ? Admirables images du concours de la souffrance dans l'œuvre laborieuse de notre perfection ! C'est elle qui fait vomir à notre nature les scories qui la déshonorent ; c'est elle qui donne à notre âme ce que Bossuet

appelle le *je ne sais quoi d'achevé*[1] : c'est elle qui nous dispose à recevoir la semence des grâces divines ; c'est elle qui multiplie nos mérites ; c'est elle, enfin, qui perfectionne toute vertu et achève toute œuvre sainte. *Virtus in infirmitate perficitur*[2] ... *patientia opus perfectum habet*[3].

En effet, ce sont les martyrs de la douleur que vous verrez toujours, et plus tendres dans l'amour, et plus compatissants aux maux d'autrui, et plus prompts à secourir l'infortune, et plus forts dans la lutte, et plus magnanimes dans le péril, et plus dévoués dans le sacrifice ; au contraire, de l'homme sec, dur, égoïste, amoureux de ses aises, vil, lâche, tremblant quand on lui parle de se dévouer, vous pouvez dire en toute assurance : Cet homme n'a pas souffert ou n'a pas su souffrir.

La douleur grandit l'homme parce qu'elle fait triompher ce qu'il y a de plus divin en lui, dans la lutte intestine que se livrent les deux

1. Oraison funèbre de la reine d'Angleterre.
2. II Cor., cap. XII, 9.
3. Jac., cap. I, 4.

éléments de sa nature. La chair convoite contre l'esprit, dit l'Apôtre, et l'esprit contre la chair : *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus adversus carnem*[1]. La chair convoite contre l'esprit, car elle veut être satisfaite, non seulement dans ses légitimes besoins, mais dans ses désirs les plus extravagants. Repue des plaisirs que lui accorde notre faiblesse, elle aggrave son poids et opprime la pensée, elle fermente comme une levure malsaine et étouffe la vertu. L'esprit convoite contre la chair, car il lui répugne que ses libres mouvements soient enchaînés par une matière triviale. Il voudrait pouvoir voler, à son aise, dans les sphères sublimes de la pensée, du devoir, de la vertu, s'éloigner des créatures grossières qui le convient, par la fascination des sens, à l'idolâtrie, et vivre au sein même de celui dont il est la vivante image : dans l'infini dont la soif le tourmente.

A qui la victoire, Messieurs ? — A l'esprit si la douleur intervient en cette crise, si elle châtie la chair pour la punir de ses révoltes et l'obliger à se contenir, si elle l'affaiblit à temps,

1. Galat., cap. V, 17.

et autant qu'il faut, pour la soumettre à l'unique empire de l'âme. Souffrir ! ce mot est dur aux appétits : la chair surtout ne peut l'entendre sans frémir, c'est qu'elle n'en voit pas les salutaires conséquences. Quand le vigneron se penche sur les ceps que le printemps va renouveler, il compte avec soin les nœuds où la sève égarée perdrait sa vertu féconde, et son outil impitoyable les retranche des rameaux. La vigne tremble, et de grosses larmes montent lentement à l'endroit où elle vient d'être mutilée ; mais elle ne sait pas, la pauvrette, que ses blessures deviendront tout à l'heure son bien et sa gloire : elle ne sait pas que la vie qui l'anime avait besoin de ces retranchements pour s'épanouir, non en sarments inutiles, mais en pampres chargés de fruits. Ainsi en est-il de notre chair. La douleur qui l'épouvante arrête, à des époques sagement réglées par la Providence, la fermentation folle d'une vie trop plantureuse ; elle réduit le bois au profit de la sève, et, au moment où la pensée va être obscurcie et la vertu compromise, elle assure, dans les membres révoltés et prompts aux jouissances funestes, le libre cours de l'esprit d'où procèdent les œuvres grandes et

méritoires ; tout ce qui fait l'homme digne de Dieu et digne de lui-même. Que de passions rebelles à tous les traitements moraux n'ont été domptées que par des maladies salutaires, qui redonnaient à l'esprit sur la matière un empire depuis longtemps perdu !

La douleur grandit l'homme parce que, transformée par la patience, elle donne à celui qui l'endure une sorte d'onction qui le recommande à l'admiration du monde entier. Rien de plus noble, de plus beau, que l'âme vaillante dont le courage se tient debout sous les coups de la mauvaise fortune. Les anciens disaient que Dieu se plaît à la contempler et croit voir en elle son égal. Elle n'a plus rien de terrestre que le malheur. Sa sérénité tient du ciel ; on y respire comme un parfum descendu des rivages tranquilles de l'éternité.

N'accusons plus les perfections de Dieu, Messieurs ; la douleur, qu'il doit à sa justice, est devenue entre ses mains paternelles l'instrument de son amour. S'il nous l'envoie, c'est que nous avons su lui plaire et trouver grâce à ses yeux. Il nous veut pour lui, et, afin que nous lui demeurions fidèles, il nous donne le

moyen d'expier nos fautes, il nous dégoûte du triste exil où languit notre nature et nous fait regarder la patrie, il épure et fortifie notre vertu, il affranchit notre âme de l'esclavage des sens, il nous élève jusqu'à l'héroïsme, enfin il nous traite en amis. C'est la pensée des Saintes Lettres : « Tous ceux qui ont plu au Seigneur « ont traversé fidèles des torrents de tribu- « lations : *Omnes qui placuerunt Deo per multas « tribulationes transierunt fideles*[1]. » Pensée profonde ! non seulement accessible aux intelligences que la grâce illumine, mais si éminemment, si clairement conforme à la saine raison qu'elle n'a pas échappé aux philosophes païens. Sénèque disait : « Ce n'est pas dans les délices que Dieu va chercher l'homme de bien : *Bonum virum Deus in deliciis non habet ;* mais il le fait passer par de dures épreuves ; c'est ainsi qu'il se le prépare : *Experitur in dura, sibi illum præparat*[2]. »

Résumons ici cette première partie de notre

1. Judith, cap. VIII, 23.

Cf. Summ. Theol., IIª IIªᵉ p., quæst. 164, a. 1, ad 4, in fin.

2. Senec. *De Providentia.*

débat. Le mal physique, qu'il soit accident de la nature ou châtiment du péché, n'est pas un mal absolu, c'est un mal purement relatif[1]. A ce titre, Dieu peut non seulement le prévoir, le permettre, l'ordonner à la beauté générale de son œuvre, mais il peut le vouloir indirectement. Ainsi s'expliquent ces paroles de l'Écriture, qui autrement sembleraient étranges : « Je suis le Seigneur faisant la paix et créant le mal parce que je fais toutes choses[2]. » — « J'amènerai le mal des régions de l'aquilon[3]. » — « Y a-t-il dans la ville un mal que Dieu n'ait pas fait[4] ? » — Dieu crée le mal, dit saint Thomas, non pas d'une manière propre et directe, puisque créer c'est faire de l'être et que le mal est une privation d'être ; mais Dieu crée le mal d'une manière indirecte en tant qu'il est produit par un bien supérieur triomphant d'un moindre

1. Cf. S. Thom., opusc. *De Malo*, quæst. 1, a. 1, ad 1.

2. Ego Dominus faciens pacem, et creans malum, ego Dominus faciens hæc omnia. (Isaï., cap. XLV, 7.)

3. Malum ego adduco ab aquilone et contritionem magnam. (Jerem., cap. IV, 6.)

4. Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit ? (Amos, cap. III, 6.)

bien[1]. Cette création ne peut compromettre, vous avez pu vous en convaincre, ni l'infaillibilité, ni la sainteté de l'action providentielle. Mais voici venir le mal moral. Écoutons ses protestations, et puissions-nous heureusement leur imposer silence.

## II

Le mal moral est le fait d'une volonté défaillante qui s'écarte ou se détourne de sa fin, proteste contre la loi éternelle, et tend à se mettre en dehors de l'ordre ; par conséquent, si on l'envisage sous sa raison formelle, c'est le désordre même ; il ne peut y avoir rien de bon en lui. Comment pareille difformité existe-t-elle dans une œuvre que gouverne une volonté infaillible et sainte ? — Mystère, ont dit certains hérétiques élevés à l'école du mysticisme persan, si l'on ne recourt à l'influence de deux principes coéternels : l'un bon, auteur de tout

1. Malum naturalis defectus, vel malum pœnæ Deus vult volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum ; sicut volendo justitiam vult pœnam, et volendo ordinem naturæ servari vult quædam naturaliter corrumpi. (Summ. Theol., I p. quæst. 19, a. 9.)

bien ; l'autre mauvais, auteur de tout mal. Je ne prendrai pas la peine, Messieurs, de réfuter cette théorie des deux principes ; elle a déjà reçu les coups des arguments victorieux par lesquels nous avons démontré qu'il ne peut y avoir d'éternel qu'un seul être, l'être par soi, que l'être par soi ne se peut concevoir qu'avec l'infinie perfection, que cette infinie perfection précède nécessairement toute existence comme cause unique et première[1]. Dieu demeure seul en présence du mal moral ; en serait-il donc l'auteur ?

Un hérétique atrabilaire qui ne secoua le joug de l'Église que pour s'arroger, dans la secte à laquelle il a donné son nom, une dictature impitoyable, a osé prêter à la divinité les passions de son cœur dur, et transporter dans le gouvernement divin ce principe dont il fit un si cruel abus : la fin justifie les moyens[2]. « Dieu, dit Calvin, est l'auteur du péché, c'est à son instigation et avec son aide que les hommes commettent le mal. N'a-t-il pas affirmé cent

1. Cf. Summ. Theol., I p., quæst. 49, a. 3. *Utrum sit summum malum quod sit causa omnis mali ?*
2. Calvin. *Institut.* Lib. I, cap. 23, n. 2 et 3.

fois dans l'Écriture qu'il égarait les pensées des pécheurs[1], qu'il endurcissait leur cœur[2], qu'il les livrait à leurs ignominieux désirs[3], qu'il faisait entrer le crime dans leur maison[4]. Cependant il ne pèche pas, car il est saint. Tout simplement il veut montrer aux misérables qu'il punit combien sa colère est redoutable et sa vengeance affreuse ; aux élus qu'il épargne combien sa miséricorde est immense. La noble fin qu'il se propose justifie sa conduite. L'homme va donc, ployé sous la main qui le mène, aux œuvres saintes ou criminelles, obéissant aux signes mystérieux qui lui sont faits. Satan n'est que le ministre d'une volonté souveraine et implacable, le mal n'est pas son propre ouvrage, mais bien l'ouvrage du maître, à qui il faut attribuer la trahison de Judas aussi bien que la conversion de Paul. »

On se demande comment cette monstrueuse

1. Propheta cum erraverit, ego Dominus decepi prophetam illum. (Ezech., cap. XIV, 9.)

2. Ego induravi cor Pharaonis et servorum illius. (Exod., cap. X, 1.)

3. Propter hoc tradidit illos Deus in passiones ignominiæ. (Rom., cap. I, 26.)

4. Ecce ego suscitabo malum super te de domo tuâ.(II Reg., cap. XII, 11.

doctrine a pu éclore dans un cerveau humain, lorsqu'il suffit, pour nous en révéler la profonde absurdité, d'un simple regard de la raison jeté sur les perfections divines. Dieu est, par la nécessité même de son être, la fin dernière, le suprême rendez-vous de toutes les créatures intelligentes, et il se renierait en les écartant lui-même de son sein et en les faisant tendre au néant[1] ? Dieu est la loi éternelle qui règle toute activité créée, et il se mépriserait et s'offenserait lui-même[2] ? Dieu est l'infinie bonté, l'infinie justice, et il ferait lui-même ce qui n'est que malice et injustice[3] ? Dieu est le vengeur du crime, et il vengerait sur d'autres les crimes qu'il a lui-même commis[4] ? Dieu est l'être immuable et indéfectible par excellence, et il perpétrerait lui-même des actes où l'on ne voit que défaillance[5] ? Dieu voudrait son être et il ne le

1. Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse. (S. Aug., lib. LXXXIII. *Quæst. quæst.*, q. 21.)

2. Malum culpæ quod privat ordinem ad bonum divinum Deus nullo modo vult. (Summ. Theol., I p., quæst. 19, a. 9.)

3. Si Deus malorum auctor est, non est utique bonus. Εἰ γὰρ κακῶν αἴτιος οὐκ ἀγαθός. (S. Basil.)

4. Illius rei Deus non est auctor, cujus est ultor. (S. Fulg., lib. I, *ad Monimum*, cap. XIX.)

5. Malum quod in defectu actionis consistit semper causatur ex defectione agentis. In Deo autem nullus defectus est,

voudrait pas ? Dieu serait et ne serait pas ? Peut-on rien concevoir de plus insensé ?

Sans doute l'Écriture est pleine d'oracles terribles contre les pécheurs, mais c'est l'abandon de Dieu qu'elle leur annonce et non pas l'instigation de ses conseils, ni la coopération de sa toute-puissance dans le crime. Pour les punir de leur ingratitude ou de leurs révoltes obstinées. Dieu se retire, et leur corruption triomphe ; alors les ténèbres descendent sur leurs pensées, leur cœur s'endurcit de lui-même, leurs ignominieux désirs fermentent sans que le souffle sacré de la conscience les apaise, leur maison s'ouvre aux abominations dont ils ont été les provocateurs par l'exemple. Dieu, toujours saint, prépare en silence les derniers coups de sa justice aux misérables qui ont repoussé ses miséricordieuses prévenances. Voilà, Messieurs, comment il faut entendre le langage de l'Écriture. Du reste, son témoignage se retourne contre ceux qui l'invoquent. N'est-il

sed summa perfectio. Unde malum quod in defectione actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. (Summ. Theol., I p., quæst. 49, a. 2.)

pas dit, en mille endroits, que Dieu hait le péché [1], qu'il ne veut pas l'iniquité [2]. Ses yeux si purs n'en peuvent supporter la vue, comment ses mains très saintes pourraient-elles y pousser notre volonté [3] ? Il éprouve la vertu, mais il ne la tente pas [4], et quand une âme se perd, il peut lui dire ce qu'il disait à son peuple par la bouche du prophète Osée : « Israël, ta perte ne vient pas de moi, mais de toi ; de moi tu n'as reçu que des secours : *Perditio tua Israël! tantummodo in me auxilium tuum* [5]. »

Il n'est aucune école théologique, si austère qu'elle soit dans la définition de la suprême causalité et de la souveraineté absolue de Dieu, qui ne professe cette interprétation des Saintes Lettres. Pourtant, Messieurs, on a accusé la grande école thomiste d'avoir préparé, par ses principes sur les décrets divins et la prémotion physique, l'erreur de Calvin. Mais avec quelle

1. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem. (Psalm. XLIV.)
2. Non Deus volens iniquitatem tu es. (Psalm. V.)
3. Mundi sunt oculi tui, ne videas mala, et respicere ad iniquitatem non poteris. (Habacuc, cap. I, 13.)
4. Nemo cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur. Deus enim intentator malorum est, ipse neminem tentat. (Jac., cap. I, 13.)
5. Osée, cap. XIII, 9.

indignation, quelle horreur, elle repousse ce qu'elle appelle une impudente calomnie. Elle ne croit pas en effet que Dieu puisse être assez cause et assez maître s'il ne prévient notre liberté pour produire, par son moyen, tout ce qu'il y a de bien et d'être, même dans l'acte matériel du péché. Toutefois le bien et l'être sont l'infranchissable limite où s'arrête l'action divine. Dès qu'il y a un défaut dans nos actes, il provient de la défaillance de notre libre arbitre qui dévie, par son mouvement propre et original, de la direction que lui imprime le premier agent. C'est pourquoi le mal, défectuosité de l'acte humain, ne peut jamais se rapporter à Dieu, cause première de tout bien[1]. Comment se dérange peu à peu la motion que Dieu nous donne ? Comment notre intelligence et notre volonté, dirigées vers le *bien même* et commençant à se mouvoir, déclinent-elles dans le progrès de l'action vers un bien particulier ? Comment, par une attention trop vive à ce bien, se forme

1. Quidquid est entitatis et actionis in actione mala reducitur in Deum sicut in causam ; sed quod est ibi defectus non causatur a Deo, sed ex causâ secunda deficiente. (Summ. Theol., I p., quæst. 49, a. 2, ad 2.)
Vid. supra cit.

le jugement défectueux qui doit égarer notre volonté ? Comment, après avoir détourné la motion divine de son but, prononçons-nous définitivement notre choix ? C'est ce qu'il est difficile d'expliquer avec la précision que nous apportons dans les expériences qui relèvent des sens. Mais enfin, nous pouvons et devons dire que tout ce qu'il y a de mal dans nos décisions est notre fait, et que nous en portons seuls la responsabilité. La motion générale de Dieu ne nous applique qu'au bien, le mal vient de notre propre fonds ultérieurement déterminé selon notre disposition[1].

Du reste, les difficultés de concilier les deux actions divine et humaine ne disparaissent pas parce que l'on n'admet de la part de Dieu qu'un concours général, indifférent, indéterminé ; car il résulte que, par ce concours ainsi réduit, Dieu n'est pas plus l'auteur du bien qu'il n'est l'auteur du mal, ou qu'il laisse traîner sa toute-puissance à la remorque de nos caprices, sans échapper à la honte d'être le complice de nos fautes. Faut-il admettre que, lorsqu'il s'agit du péché, Dieu est complètement étranger à ce

1. Cf. S. Thom., opusc. *De Malo*, quæst. 3, a. 2.

qu'il y a d'être dans nos actes ? Cette opinion insoutenable est depuis longtemps bannie de toutes les écoles[1]. Pensons ce que nous voudrons de la nature du concours de Dieu ; il en faut un. Disputons les difficultés de ce concours ; après les plus vives querelles nous devrons, en définitive, nous réunir dans cette profession de foi, sortie de la bouche du grand Augustin : « *Deus nullius vel levissimi peccati auctor est*[2] : Dieu n'est l'auteur d'aucun péché si léger qu'il soit ; » nous devrons, d'une commune voix, jeter à la face de Calvin cette malédiction du saint concile de Trente : « Si quelqu'un dit qu'il n'est « pas au pouvoir de l'homme de rendre ses « voies mauvaises, mais que Dieu fait en nous « les mauvaises actions comme les bonnes, « non par une simple permission, mais propre-

1. Haec opinio fere cessit ab aula, et a multis modernorum reputatur hæretica. (Albert. Mag. in 2. Distinct. 35, a. 7.) — Alia opinio dicebat actus peccatorum nullo modo, nec etiam in quantum actus sunt a Deo esse : quam ad præsens nulli vel pauci tenent, quia propinquissima est errori duplici. Primo, quia ex eâ videtur sequi quod sint plura prima principia. Secundo, quia cum actio peccati sit ens quoddam, si a Deo non esset, sequeretur quod aliquod ens a Deo non esset. (S. Thom. in 2. Distinct. 37, quæst. 2, a. 2.)

2. In Psalm. CIV.

« ment par lui-même, et de telle sorte que la « trahison de Judas est son propre ouvrage « non moins que la vocation de Paul, qu'il soit « anathème ! *Anathema sit*[1] ! »

Messieurs, nous avons écarté l'erreur ; reste à expliquer la vérité. Le mal moral existe, non en vertu d'une action, mais en vertu d'une permission de Dieu[2]. Pourquoi cette permission ? Est-elle arrachée à l'impuissance ? Est-ce un acte de hautaine indifférence à l'endroit d'un accident dont l'homme pâtit, sans que soient troublés le repos et la béatitude de son maître ? Ces questions sont graves et poignantes, car elles frappent, avec plus de force que toutes les précédentes, les deux prérogatives royales que nous avons promis de défendre : l'infaillibilité et la sainteté du gouvernement divin.

Dieu, dit-on, a fait tout pour lui-même : *Omnia propter semetipsum*. Il attend donc de

1. Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita, ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli ; anathema sit.

2. Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult *permittere* mala fieri ; et hoc est bonum. (Summ. Theol., I p., quæst. 19, a. 9, ad 3.)

l'homme le perpétuel hommage d'obéissance dû à sa souveraineté. Mais voici que la liberté se révolte et choisit ses voies au mépris des desseins et des commandements qui la doivent diriger. On dira qu'elle se trompe, soit ; Dieu n'en est pas moins trahi dans ses volontés, et l'on se demande ce que devient, devant une protestation si contraire à ses desseins, l'infaillibilité de son gouvernement.

La demande est plus naïve qu'embarrassante, Messieurs, elle suppose que Dieu ne savait pas au juste ce qu'il faisait lorsqu'il créait la liberté. Épargnez-lui cette injure, je vous prie. Dieu ne laisse rien échapper des trésors de sa puissance qu'il n'en connaisse d'une manière complète et certaine la nature et le destin. En créant un agent défectible il sait qu'il peut défaillir, et loin d'être pris au dépourvu par ses déterminations il les attend, afin de les faire comparaître devant son intègre justice et de les traiter selon leur mérite. Obtenir le mérite, n'est-ce pas une raison suffisante de permettre les défaillances ? Dieu nous estime à ce point que, non content de nous prévenir par son amour, il veut nous le faire mériter. Mais comment cela,

s'il nous est impossible de démériter ? Vous avez des amis, grâce à Dieu. A quoi les avez-vous reconnus, et pourquoi leur avez-vous donné votre cœur dans un amour que l'estime pénètre et rend incorruptible ? Est-ce parce qu'une aveugle passion, forte comme la fatalité, les a enchaînés tout à coup à vos destinées ? — Non, — mais parce que leur libre affection, maintes fois éprouvée, vous est demeurée fidèle, pendant que vous étiez lâchement trahis et abandonnés par d'autres cœurs. Leur mérite est pour vous le plus grand des charmes. Or, Messieurs, Dieu a voulu, pour notre gloire, subir ce charme du mérite ; Dieu a voulu que nous puissions lui dire un jour ces paroles que l'Église met en la bouche de ses saints : « Seigneur, tes amis sont trop honorés d'avoir pu « t'aimer librement : *Nimis honorati sunt amici « tui, Deus.* Tu as éprouvé leur fidélité, mainte- « nant tu les connais : *Domine, probasti me et « cognovisti me.* » Sans doute une foule immense de cœurs égarés mêlera à nos cris joyeux cette triste plainte : « *Ego erravimus :* Nous nous « sommes donc trompés. » Mais Dieu, lui, ne sera pas trompé. Il voulait le mérite, il l'a

obtenu. Il ne pouvait l'obtenir qu'en permettant le démérite, il l'a permis. Rien ne surprend, rien n'offense, dans cette conclusion éternellement prévue et préparée, l'infaillibilité de son gouvernement ; et nous comprenons mieux cette parole de l'Écriture : « *Cum magna reverentia disponis nos :* Seigneur, vous disposez de nous avec grand respect. »

Passe pour l'infaillibilité ; toutes les difficultés ne sont pas levées. La sainteté divine, qui ne peut vouloir que le bien, se refuse à permettre un désordre absolu dont la raison formelle exclut toute idée de bien, et tel est le mal moral. Si donc la liberté est une puissance défectible, Dieu est tenu de prévenir ses défaillances, pour ne pas souiller son œuvre d'une tache indélébile, dont la honte rejaillit sur celui qui, l'ayant pu, ne l'a pas empêchée. Messieurs, cette objection serait irréfutable si *permettre* avait la même signification que *vouloir*, et ces deux choses se confondent, en effet, dans l'hypothèse que Dieu est tenu de prévenir les défaillances de la liberté, pour ne pas subir le rejaillissement de la honte qu'elles nous infligent. Mais voilà précisément ce que je nie de toutes mes forces. La respon-

sabilité du mal moral ne remontant pas plus haut que nos déterminations, Dieu ne peut pas être obligé, pour l'empêcher de se produire, d'enchaîner ou de suspendre l'exercice de ses perfections. Il est saint ; mais il est libre, il est tout-puissant, il est sage, il est infiniment libéral. Toutes ces propriétés divines se lient, se pénètrent et ont droit à leur bien, c'est-à-dire, à leur légitime manifestation. La sainteté, qui veut le bien, doit vouloir celui-là avant tous les autres, avant notre bien que l'on fait consister dans l'indéfectibilité.

Si l'on tient compte de l'objection que vous venez d'entendre, et à laquelle vos esprits troublés par les mystères du mal ont été tentés parfois de donner raison, Dieu n'est plus libre de choisir entre les mondes celui qu'il lui plaît de créer, car il n'y en a plus qu'un seul de possible : le monde où l'on ne verra que des êtres parfaits. Cependant notre monde existe ; d'où vient-il ? Voulez-vous pour expliquer son existence demander à la vieille absurdité manichéenne le secours de ses deux principes ? Voulez-vous, malgré les protestations de la conscience indignée, confondre dans une même

notion le bien et le mal ? Non, n'est-ce pas ? — Acceptez donc le monde tel qu'il est, et croyez que Dieu a pu permettre ce qu'il a permis.

Et puis, ne voyez-vous pas qu'en réclamant l'indéfectibilité obligatoire de la liberté, vous imposez à la toute-puissance divine un miracle perpétuel ? C'est la loi que tout être agisse selon sa nature ; il est dans la nature d'un être défectible de pouvoir défaillir ; mais, pour vous satisfaire, il faut que cette loi soit éternellement suspendue avant d'avoir reçu son application. Vous brisez, par vos prétentions, la chaîne progressive des existences, si admirablement forgée par la sagesse divine, à l'endroit où la créature raisonnable relie le monde supérieur des intelligences indéfectibles au monde inférieur de la matière corruptible, car, à cet endroit, vous supprimez un être dont la liberté attend, dans les labeurs de l'épreuve, sa confirmation dans le bien[1].

1. Perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus, bonitatis ut aliquid ita bonum sit quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est ut sic aliquid bonum sit quod a bono deficere possit. (Summ. Theol., I p., quæst. 48, a. 2.)

Non contents d'insulter à la liberté, à la toute-puissance, à la sagesse de Dieu, vous insultez à son infinie libéralité, en renversant les règles élémentaires de la production du bien. C'est un principe incontestable que le souverain bien est la mesure de toutes choses ; contre ce principe vous prétendez faire prévaloir une maxime, dont l'odieuse injustice révolte le sens commun, à savoir : que le mal est la mesure de tout bien, que l'on ne doit pas faire un bien, parce que, par la faute de celui qui le reçoit, il doit s'ensuivre un mal. Ainsi Dieu ne peut pas vous donner la vie qui est un bien, l'intelligence qui est un bien, la liberté qui est un bien, son secours qui est un bien, parce que avec toutes ces choses vous prévariquerez. Vos parents sont-ils donc coupables de vous avoir fait instruire, parce que vous avez abusé de votre instruction ? Les maîtres des peuples sont-ils donc coupables de les avoir civilisés, parce que les peuples abusent de la civilisation jusqu'à en mourir ? Vous me direz que l'homme ne voyant pas à l'avance l'abus que l'on fera de ses dons, peut tenter la fortune ; mais Dieu qui voit tout devrait, en créant des puissances défectibles, refuser l'existence à celles

dont il prévoit les défaillances. — Pourquoi cela, Messieurs ? Ce n'est donc plus la généreuse volonté de Dieu, c'est le mauvais vouloir de quelques-uns qui sera la règle de sa libéralité ? Votre métaphysique égoïste vous fait oublier que vous n'êtes pas seuls au monde et que Dieu, dans la distribution de ses dons, consulte le bien général avant votre bien particulier. Vous voulez qu'il prive le monde de ces glorieux patriarches qui ont enfanté spirituellement, avec une postérité d'âmes religieuses, une postérité d'œuvres saintes, parce que, dans le flot des générations où ils vont prendre naissance, il aperçoit un prévaricateur ? Vous voulez qu'il efface du livre de vie une race d'élus pour le crime d'un de ses aïeux ? Vous voulez qu'il s'abstienne de créer le genre humain, parce que son premier père doit être infidèle à la grâce de son origine ? Mais c'est le comble de la déraison ! Dieu ne peut pas sacrifier la beauté de son œuvre, son œuvre tout entière, à une éventualité dont sa toute-puissance et sa sagesse régleront certainement les conséquences. Je dis plus ; étant donnés le mal et un bien particulier, c'est ce bien que Dieu préfère. Et moi,

qui le connais, qui l'adore, qui l'aime, qui veux le servir et le faire servir, j'estime qu'il a eu raison de ne pas me condamner au néant, en se refusant de créer le premier de mes ancêtres qui fut un pécheur.

Soyez sans crainte au sujet de l'infaillibilité et de la sainteté du gouvernement divin. Pour les compromettre, la permission du mal moral devrait être déréglée au point de laisser le mal triompher du bien. C'est ce qui n'est pas, Messieurs ; que vous considériez le bien suprême en lui-même ou le bien dans l'œuvre de Dieu.

Le bien suprême est outragé par les révoltes de la liberté humaine ; mais il s'est préparé une victoire certaine et définitive sur cette rebelle par l'exercice de la justice vindicative. Je vous l'ai montrée à l'œuvre[1] : livrant la conscience aux verges du remords, tirant de l'habitude du péché des châtiments mystérieux qui punissent l'homme par où il a failli, déjouant les plans du pécheur, brisant ses espérances, renversant par des catastrophes l'édifice labo-

1. Voy. Neuvième Conférence. *La volonté divine*, 2e partie, ad fin.

rieux de sa fortune impie, dépeuplant son foyer, éteignant sa joie dans des flots de larmes amères, convoquant les fléaux, humiliant sous leurs coups la tête des peuples superbes et corrompus, et attendant finalement sur le seuil de l'éternité les âmes hautaines qu'elle n'a pu convertir. Sur ces épaves des vengeances terrestres le bien suprême règne pendant les siècles des siècles, et, même en maudissant sa victoire, le réprouvé lui rend hommage.

Vaincu par Dieu, le mal est impuissant contre son œuvre. S'il y diminue la somme du bien particulier, il ne peut arriver à l'emporter sur lui, ni même à lui faire équilibre. Plus que le bien il attire notre attention, parce qu'il est un trouble de l'ordre dont nous suivons, sans y prendre garde, les tranquilles évolutions ; et comme nous comptons dans une nuit sereine les étoiles caduques qui pleuvent du firmament, sans songer aux mondes innombrables dont la course régulière se poursuit, nous comptons les vices et les mauvaises actions, sans songer aux vertus et aux bonnes actions. Mais y a-t-il, en somme totale, plus de vices que de vertus, plus de mauvaises actions que de bonnes ? Je

ne le crois pas. Même dans les âmes que déshonore l'habitude du péché, le bien fleurit encore, et, quoiqu'il manque de cette perfection surnaturelle que Dieu récompense dans le ciel, il ne laisse pas d'être agréé comme un hommage indirect à l'auteur de tout bien et de mériter, au moins, une bénédiction temporelle. Celui-ci, qui a perdu la grâce, rend encore à Dieu le culte de sa foi, et garde en son cœur de religieux souvenirs qui le préservent sans le justifier ; celui-là, qui n'a pas le bonheur de croire, contient l'élan de ses passions par le sentiment de l'honneur. Celui-ci, qu'une fièvre ambitieuse consume, est sobre, laborieux, fidèle aux affections du foyer ; celui-là, que la chair tourmente, est juste, serviable, compatissant, généreux. Bref, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, les monstres sont rares. Devant le mélange que nous offrent les âmes, il serait téméraire à notre esprit borné de prévenir, par un jugement définitif sur la quantité numérique du bien et du mal, les révélations du jugement divin.

Toutefois, dussions-nous accorder que le mal l'emporte sur le bien par la quantité numérique, il ne s'ensuit pas qu'il lui fasse équilibre. C'est

ici le cas d'appliquer cet axiome de justice comparative : « *Non numerandum sed ponderandum :* Ne comptons pas, mais pesons. » Le bien est de l'être, le mal est une privation d'être ; à ce point de vue l'équilibre est à jamais impossible. Un seul acte de vertu l'emporte sur tous les péchés imaginables, autant que l'être sur le néant ; notamment si nous nous reportons à cette grande vérité par laquelle nous couronnions, l'année dernière, nos considérations sur la grandeur de l'homme, vérité que j'exprimais en ces termes : « L'homme par la grâce devient un être divin, l'homme par la grâce fait des œuvres divines. » Ces œuvres, si obscures qu'elles soient en elles-mêmes, sont de véritables merveilles auxquelles le ciel applaudit. Dites-moi, Messieurs, si vous possédiez une merveille de Raphaël ou de quelque autre grand maître, et qu'on vous offrît en échange tous les péchés que commettent, depuis cent ans, sur la toile, des mains aussi maladroites qu'ambitieuses, est-ce que vous la donneriez ? Certes non. Le nombre, loin de vous tenter, vous ferait priser davantage le mérite de votre chef-d'œuvre, dont la qualité, dans votre estime,

demeurerait victorieuse de la quantité. Combien plus s'il s'agit d'un juste comparé aux pécheurs ! Un peuple entier peut disparaître devant une seule figure. Laissez-moi prendre un grand exemple dans notre histoire.

Le 21 janvier 1793, en face du palais où il avait régné, un roi découronné montait sur l'échafaud. Pendant les longues heures de sa captivité, il s'était repenti des excès de bonté qui l'avaient perdu. Tranquille du côté de Dieu dont il baise amoureusement la main vengeresse, il s'offre en sacrifice pour ses péchés, pour les péchés de sa race, pour les péchés de son peuple. Une multitude ennemie, ivre de fureur et de sang, étouffe par ses clameurs le dernier cri de son innocence ; la hache tombe, et le plus doux des rois n'est plus. Saluez sa tête sanglante, saluez, Messieurs ; aux yeux de Dieu, aux yeux du chrétien, aux yeux du simple honnête homme ne vaut-elle pas mieux que tout le peuple ingrat qui vient de l'abattre ? Ah ! si nous sommes capables de recevoir encore une bénédiction qui nous relève, nous la devrons, peut-être, à l'effusion du sang réparateur de ce roi martyr.

Depuis le juste Abel, qui fut le préféré de Dieu, le bien, par sa nature même, triomphe de tous les Caïns qui ont enfanté le mal ; d'autant que l'admirable sagesse du gouvernement divin sait faire ressortir, non seulement par le contraste, mais par l'action même du mal, la splendeur du bien. « Les pervers, dit saint Augustin, ont le « pouvoir de pécher ; le pouvoir de disposer « de leur malice, pour tel ou tel but qu'ils se « proposent, ne leur appartient pas ; il est aux « mains de Dieu qui règle et distribue à son gré « les ténèbres[1]. » Nos fautes, au lieu d'amoindrir sa souveraineté, donnent plus de relief à ses manifestations ; et lorsque nous voulons échapper à sa toute-puissance, il nous la montre en son suprême éclat par le pardon, selon cette touchante parole de l'Église : *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas*[2]. La miséricorde n'est-elle pas la plus belle prérogative des natures augustes, et n'est-ce pas

1. Est in potestate malorum ut peccent, ut autem hoc vel hoc illâ malitiâ faciant non est in eorum potestate, sed Dei dividentis tenebras et ordinantis eas. (Lib. II, *de Prædestinatione sanctorum*, cap. 16.)

2. Oraison du 8e *dimanche après l'octave de la Trinité*. Rit dominicain.

la marque du plus grand des pouvoirs d'imposer silence à la justice ? Non, jamais Dieu ne s'est montré plus Dieu que par les victoires de sa miséricorde sur l'endurcissement des pécheurs.

Que s'ils refusent de se rendre aux instances paternelles qui les poursuivent, ne croyez pas qu'ils cessent de concourir au bien. Souvent un crime sert de ministre à la justice divine pour châtier un autre crime. Si les individus et les peuples qui se plaignent de la malice des hommes interrogeaient consciencieusement leur vie, comme ils abaisseraient promptement leur front superbe et s'écrieraient, confus et repentants : Dieu est juste ! Il n'est pas jusqu'aux forfaits dont les innocents sont victimes qui n'aient parfois leur mission providentielle. Ils fortifient les vertus chancelantes, ils font mériter la force et la patience, ils donnent à l'amour l'occasion de se montrer héroïque et de prouver, avec une irrésistible évidence, que le bien est une si belle et si grande chose qu'on peut l'aimer jusqu'à souffrir et mourir pour lui. Nous, avons eu, Messieurs, cette démonstration sous les yeux. Un jour, Paris tombé au pouvoir des bandits

projeta au loin la lueur sinistre de ses incendies, et fit entendre le bruit d'une fusillade impie qui abattait sur le préau des prisons et sur les grandes routes, des magistrats, des gendarmes, des prêtres et des moines. Que de sagesse dans ces catastrophes ! Du même coup la cité coupable était châtiée de son luxe insolent et de ses plaisirs scandaleux, et la justice, qui a tant besoin de la fidélité de ses représentants, le clergé et ordres militants, qui ont tant besoin de force et de prestige pour travailler à l'œuvre de Dieu, étaient revêtus de la pourpre du martyre. Le mal manquait son but, Dieu atteignait le sien[1].

Il en sera toujours ainsi. Parcourez l'histoire des catastrophes, vous y verrez le mal sans cesse condamné à servir la cause du bien : les erreurs poussant à la recherche de la vérité, les hérésies mettant les dogmes en lumière, les invasions des barbares rajeunissant le sang et les vertus des peuples, les révolutions flagellant de grands crimes et donnant à la dépra-

1. Multa fiunt à malis quidem contrà voluntatem Dei. Sed tantæ est ille sapientiæ, tantæque virtutis, ut in eos exitus sive fines, quos bonos et justos ipse præscivit, tendant omnia quæ voluntati ejus videntur adversa. (S. Aug., lib. XXII, *de Civit. Dei*, cap. II.)

vation des lois, des caractères et des mœurs de dures et salutaires leçons, les persécutions enfantant la race glorieuse des martyrs, le forfait du Calvaire consommant la rédemption du monde.

Qu'ils se taisent devant ces enseignements les détracteurs du Roi des rois, qu'ils cessent d'accuser l'infaillibilité et la sainteté de son gouvernement, qu'ils apprennent que Dieu n'a pas besoin d'attendre que tous les mystères de sa Providence nous soient révélés pour jeter à notre impuissance ce fier et solennel défi : « Qui de vous m'accusera de péché ? *Quis ex vobis arguet me de peccato*[1] ? »

1. Joan., cap. VIII, 46.

# VINGT-TROISIÈME CONFÉRENCE

## LA PRÉDESTINATION ET LA GRACE

# VINGT-TROISIÈME CONFÉRENCE

## LA PRÉDESTINATION ET LA GRACE

Eminentissime Seigneur, Monseigneur [1], Messieurs,

J'ai débattu devant vous chaque article de la constitution du gouvernement divin. Souveraineté universelle et absolue, immutabilité des lois, infaillibilité et sainteté de l'action de Dieu : tout est sauf. Cependant je n'attends pas encore que vous me disiez : — Adopté ! Vous avez le droit, en effet, de me faire observer qu'il ne suffit pas de suivre, dans le temps, la marche rationnelle de la Providence, mais qu'il faut considérer sa conclusion éternelle et définitive, et voir si cette conclusion ne commande pas une série de moyens auxquels la raison

1. Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans.

ne peut donner son assentiment. Je vous écoute.

Que Dieu soit maître, me dites-vous, que sa bonté tienne compte de nos prières, que sa sagesse les ordonne éternellement, comme une loi, aux effets qui se doivent produire dans le monde physique et dans le monde moral, qu'il n'ait en aucune manière la responsabilité du mal, qu'il en maintienne l'équilibre dans l'ordre universel, qu'il le fasse concourir à la beauté de son œuvre, qu'il manifeste sa sainte et toute-puissante miséricorde en le pardonnant, sa sainte et toute-puissante justice en le châtiant ; nous le voulons bien. Mais l'enseignement catholique surcharge ces vérités, déjà mystérieuses, de mystères plus profonds encore, et mêle à leur trame compliquée des dogmes stupéfiants qui, faisant de Dieu un autocrate impitoyable, détruisent les explications raisonnables que l'on peut donner de son gouvernement. S'il faut l'en croire, tout est réglé à l'avance. Le nombre des élus est fait, et, par contre, celui des réprouvés. Il n'y a rien à changer aux dispositions prises par Dieu antécédemment à toute détermination réelle et effective de la volonté humaine, qui se pliera infailliblement aux calculs

de son maître. Celui-ci, pour arriver à ses fins, donnera à telles âmes une impulsion efficace qu'il refusera aux autres. Nous avons fait de vains efforts pour le soustraire à la responsabilité du mal, car la liberté que nous invoquions disparaît dans les ombres funestes de la *prédestination* et de la *grâce*. Qui donc osera parler à des hommes sensés de ces mystères plus qu'étranges ?

Moi, Messieurs. Si je n'osais pas, dans la crainte de troubler vos esprits trop peu accoutumés aux profondeurs de nos vérités saintes, vous croiriez que j'ai peur de ces vérités, et mon silence deviendrait un scandale. Dieu merci ! j'ai l'audace d'une raison qui sait que Dieu ne peut proposer à la foi de ses enfants que des dogmes salutaires, et, après m'être prosterné devant leurs ténèbres sacrées, je me relève plus fort et plus décidé à demander aux âmes que j'aime une humble adoration. Je parlerai donc, non pas pour vous expliquer l'inexplicable, mais pour prouver à votre raison qu'elle a tort de s'en alarmer, pour décider votre volonté à s'abandonner avec confiance à la mystérieuse conduite de la Providence. Pro-

cédons avec ordre dans cette question que de savants auteurs ont appelée : *Nodus intricatissimus totius theologiæ*, le nœud le plus compliqué de toute la théologie.

Je vous dirai d'abord ce que c'est que la prédestination à laquelle la grâce est annexée comme moyen d'exécution. et quels efforts a faits l'esprit humain pour éclaircir ce mystère. Après avoir écarté les systèmes, je vous exposerai ce que vous devez croire, et vous donnerai les raisons pour lesquelles vous devez croire quand bien même il vous serait impossible de comprendre. J'espère vous amener ainsi à des conclusions pratiques qui mettront votre vie d'accord avec les desseins providentiels de Dieu. Prêtez-moi votre plus sérieuse attention, et ne vous étonnez pas si je répète des choses que vous avez déjà entendues. Nous avons besoin de clarté. Du reste, il en est de certaines vérités comme du soleil, elles donnent tant de lumière qu'on aime à les voir reparaître sur l'horizon.

## I

Le dogme de la prédestination n'est point une surcharge arbitraire que l'enseignement catholique impose à notre croyance ; il découle du dogme de la Providence et en fait partie[1]. En tout état, Dieu doit connaître la conclusion de son gouvernement sur les êtres libres et, pour cela, prévoir et régler l'usage qu'ils feront de leurs facultés ; en tout état, Dieu doit pouvoir compter d'une manière certaine le nombre de ceux qui toucheront le but visé par sa Providence et le nombre de ceux qui, par leur faute, s'en écarteront ; en tout état, la raison de l'ordre, qui embrasse et la fin et les moyens pour y arriver, doit préexister dans l'intelligence divine. Nous nous contentons du mot de Providence s'il s'agit de l'état purement naturel. Mais, nous l'avons vu, Messieurs, Dieu, par un excès de bonté, a créé l'homme pour la vision intuitive et la possession de son essence infinie, c'est-à-dire, pour une fin qui surpasse les forces de toute nature créée et créable.

1. Predestinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentiæ. (Summ. Theol., I p., quæst. 23, a. 1, c.)

Semblable à la flèche qui ne peut voler au but si elle n'est envoyée par les mains d'un habile archer, l'homme ne peut arriver au terme suprême de son existence s'il n'y est conduit par un acte divin proportionné à la fin qu'il s'agit d'atteindre. La fin est surnaturelle, le moyen doit être surnaturel. Voir cette fin et ce moyen surnaturels, préparer sûrement le moyen pour la fin, c'est ce que nous appelons la prédestination[1]. Saint Thomas la définit : « La raison de l'ordre du salut éternel, pour ceux qui doivent l'obtenir, existant dans l'intel-

1. Ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem, ad quem res creatæ ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ, et facultatem : et hic finis est vita æterna, quæ in divina visione consistit : quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est. Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus : quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem, ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur : sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam quasi à Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens, est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ prædestinatio nominatur. Nam destinare est mittere. (Summ. Theol., I p., quæst. 23, a. 1.)

ligence divine : *Quædam ratio aliquorum in salutem æternam in mente divina existens*[1] ; » saint Augustin : « La prescience et la préparation des bienfaits divins au moyen desquels sont certainement sauvés ceux qui se sauvent : *Præscientia et præparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur*[2]. » Si l'on considère son exécution, elle suppose la vocation du temps et la glorification de l'éternité, selon cette parole de l'apôtre : « *Quos prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit hos et glorificavit*[3]. » Dans l'intelligence divine c'est l'œuvre d'une profonde sagesse, dans la volonté divine l'œuvre d'une miséricorde infinie et toute gratuite. Mais quel mystère !

Écoutez, Messieurs, l'explication qu'en donne, ou plutôt l'exposition qu'en fait une vieille et savante école qui se glorifie de marcher sur les traces de saint Augustin et de saint Thomas. Mais pas d'émotion prématurée, je vous prie, il s'agit d'une opinion.

1. Summ. Theol., I p., quæst. 23, aa. 2, 6.
2. Lib. *De Dono perseverantiæ*, cap. XIV.
3. Rom., cap. VIII, 30. — Cf. Summ. Theol., I p., quæst. 23, a. 2, c.

Dieu sait tout ; il sait tout parce qu'il voit tout ; il voit tout en son essence, en tant qu'elle est la cause première et universelle de toutes choses[1]. C'est la seule lumière qui soit digne de l'éclairer. Toute connaissance qui lui viendrait du dehors le ferait déchoir, parce qu'elle mêlerait quelque chose de fini à son infinie perfection. « Il est sacrilège, dit saint Augustin, de penser que Dieu sort de lui-même pour voir ce qui est hors de lui[2]. Vie de tout être, il voit quand il fait, et il fait ce qu'il voit, non en dehors de lui, mais en lui-même[3]. » C'est de ce principe de haute métaphysique qu'il faut partir pour détailler la science de Dieu sans rompre sa parfaite unité.

Or, en détaillant la science de Dieu, nous rencontrons les choses futures, et, parmi ces choses futures, les actes libres de la volonté humaine. Comment ces actes sont-ils éternellement présents à celui qui voit tout s'il n'en est la première

1. Voy. 8e conférence : *L'intelligence divine.*

2. Sacrilegium est opinari Deum extra se exire ut res extrà se positas intueatur. (Lib. LXXXIII. *Quæst. quæst.*, q. 46.)

3. Deus in se ipso, qui vita est, vidit omnia quando fecit, et sicut vidit ea ita fecit, non præter seipsum videns, sed in seipso. (Lib. XV. *De Genesi ad litteram*, cap. 15.)

cause par la volonté ? Interrogera-t-il la faculté qui doit les produire ? — Mais, indifférente de sa nature, elle ne peut dire, par elle-même, si tel effet se produira plutôt que tel autre. Faudra-t-il demander aux motifs qui la sollicitent la raison de ses déterminations ? — Mais il n'y a aucune connexion infaillible, d'où puisse dériver une connaissance certaine, entre ces motifs et la puissance indifférente qui doit se déterminer. Cependant Dieu doit connaître d'une manière certaine ce qui se fera, même par notre liberté. Soyons donc logiques ; et puisque nous sommes obligés de reconnaître que Dieu est la première cause de tout ce qui est, disons qu'il voit les choses possibles parce qu'il peut tout, et les choses futures parce qu'il veut tout.

Sa volonté s'exprime par un décret éternel que rien ne peut infirmer, et qui lui permet, selon l'expression des Saintes Lettres, d'annoncer depuis le commencement les plus lointaines actions avant qu'elles soient faites, en disant : « Mon dessein se tient ferme et toute ma volonté s'accomplira : *Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet*[1]. » — « Le sombre avenir est,

1. Ego Deus annuntians ab exordio novissimum et ab initio

en lui, clair comme un jour sans nuages, non qu'il voie les œuvres consommées, mais parce que son vouloir les a prédestinées[1]. » Science, toute-puissance, souverain domaine ; tout s'explique par le décret divin, tout périclite sans lui. Éternellement prononcé, il reçoit son exécution dans le temps par une motion qui met en acte nos puissances. Son infaillibilité découle de l'efficace même de la volonté divine, et non de la prévision de notre consentement, impuissant à rien déterminer s'il n'est déterminé lui-même par une première cause. « C'est cette première cause, dit l'apôtre, qui fait en nous le vouloir et le parfaire, selon son bon plaisir : *Deus est qui operatur velle et perficere pro bona voluntate.* » Entendez-vous, s'écrie saint Augustin, « nous voulons, c'est Dieu qui opère en notre vouloir ; nous agissons, c'est Dieu qui agit en nous, et selon son bon vouloir. Cela nous est avantageux ; il est pieux de le croire, il est vrai de le dire,

quæ necdum facta sunt dicens : Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet. (Isai., cap. XLVI, 10.)

1. Futura sunt apud Deum, non in consummatione operis sed in prædestinatione voluntatis. (S. Ambros., *Hexameron*, lib. II, cap. 5.)

afin que par cette confession humble et soumise nous donnions tout à Dieu[1]. »

Dira-t-on que le décret éternel de Dieu et la motion de sa toute-puissance pèsent sur la volonté humaine comme un destin, que la nécessité s'impose à nos actes et étouffe la liberté ? C'est confondre l'infaillible avec le nécessaire, et mal entendre la manière dont Dieu agit. Je puis être doué d'une telle influence sur une âme plus faible que la mienne, qu'elle se laisse infailliblement conduire où je veux la conduire ; cependant c'est librement, et sans que je lui impose aucune nécessité, que sa volonté me suit. Combien plus l'infini touchant un être fini ! Dieu veut que nos actes soient ; mais, en même temps, il veut qu'ils soient ce qu'ils doivent être, c'est-à-dire des actes libres. Il opère en nous, comme dans tous les êtres, selon notre propriété ; et comme son concours avec les forces de la nature ne fait pas qu'une lionne enfante des agneaux, son concours avec une

1. Nos volumus sed Deus operatur et velle ; nos operamur, sed Deus in nobis operatur et operari, pro bona voluntate : hoc nobis expedit et credere et dicere, hoc est pium, hoc est verum, ut sit humilis et submissa confessio, et detur totum Deo. (Lib. *De Dono perseverantiæ*, cap. XIII.)

puissance libre ne fait pas qu'elle produise des actes nécessaires, ni qu'elle perde en agissant le pouvoir radical de résister[1].

Prétendra-t-on que le péché, acte de la liberté humaine, est nécessairement compris dans les décrets éternels de Dieu et directement commis par sa toute-puissante motion ? Erreur sacrilège ! Dieu ne décrète et n'opère nos actions qu'en tant qu'elles sont réelles et libres, et non en tant qu'elles sont défectueuses. Ce qui leur manque est dû à notre liberté boiteuse qui, par une juste permission, déprave le mouvement reçu d'en haut et intentionnellement dirigé vers le

1. Dans sa *Somme théologique*, I p., quæst. 19, a. 8, saint Thomas pose cette objection : « Illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute. Sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ à Deo comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, à quo habent necessitatem : cum hæc conditionalis sit vera : — Si aliquid Deus vult, illud est : omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute. » Il y répond ainsi : « Ad tertium dicendum, quod posteriora habent necessitatem à prioribus secundum modum priorum. Unde et ea quæ fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum Et sic non omnia sunt necessaria absolute. » — Cf. Summ. Theol., I p., quæst. 23, a. 6.)

Cf. *Vingtième conférence*, 2e part. ad fin.

bien même. C'est à cette cause défectible qu'il faut attribuer la responsabilité du mal, et non à la cause indéfectible de tout bien[1].

Ainsi donc, Dieu, pour les nécessités de sa perfection et de son gouvernement, doit tout savoir. Il sait tout parce qu'il veut tout, il connaît nos actes libres parce qu'il les décrète et en est la première cause. Appliquons ces principes à la prédestination. Le mystère reste : mais nous en pouvons concevoir aisément la sévère et sublime ordonnance.

Avant toute détermination des événements et des circonstances, Dieu veut le salut de tous les hommes. Sa bonté les ordonne, par un commun embrassement, à la béatitude éternelle, et leur prépare les moyens nécessaires pour y parvenir. La chute de l'humanité n'a rien changé à ce dessein ; et s'il y a des misérables qui se perdent nous devons croire que rien ne leur manque pour qu'ils soient réellement inexcusables et dignes de la colère de Dieu. La grâce ne leur fait pas défaut, c'est leur libre arbitre qui fait défaut à la grâce. Mais le souverain maître

1. Cf. *Vingtième conférence*, 2e part. ad fin. et *vingt-deuxième conférence*, 2e part.

de toutes choses s'est occupé d'une manière spéciale de ses élus, il les a prédestinés, et leur a préparé, avant la création du monde, le royaume où ils seront éternellement réjouis par la vue et la possession du plus grand des biens. Voulant que tout fût sagesse et miséricorde dans cette œuvre mystérieuse, il en a décrété l'entière et parfaite gratuité, et, avant de procéder à la préparation des moyens, il a désigné ceux qu'il avait l'intention de conduire à la gloire. Sans doute il ne veut pas la gloire sans les mérites, mais il ne veut les mérites que pour la gloire[1]. « La première grâce, la grâce par excellence, dit l'Apôtre, c'est la vie éternelle : *Gratia Dei vita æterna*[2]. » Tout est ordonné à ce terme sublime dans ceux que Dieu a aimés avant tous les temps, et qu'il a choisis pour l'unique amour qu'il leur porte. Il les appelle à lui, il les sanctifie, il fait concourir à la floraison de leurs vertus surnaturelles les qualités de leur nature, il les relève de leurs chutes, il les confirme définitivement dans le bien par le don suprême

1. Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et præordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam. (Summ. Theol., I p., quæst. 23, a. 5.)

2. Rom., cap. VI, 23.

de la persévérance. Bref, il les conduit au terme par l'efficacité toute-puissante de sa grâce.

Entendons bien ce mot : La grâce efficace n'est pas seulement une impulsion surnaturelle qui attend le consentement de la volonté et le concours des circonstances pour déterminer son effet, non plus une simple persuasion du verbe intérieur de Dieu parlant dans un milieu où nous sommes disposés à l'écouter, non plus une délectation victorieuse qui nous entraîne du côté où penche notre amour ; c'est encore, c'est définitivement, et dans un ordre supérieur, cette motion directe et immédiate de Dieu par laquelle s'exécute dans le temps le décret éternel qui prédétermine les actes de notre libre arbitre ; encore une fois c'est Dieu opérant notre vouloir, c'est Dieu nous appliquant aux œuvres de salut en s'assurant, par un acte infaillible de sa toute-puissance, la coopération de la volonté et de la nature[1], sans lesquelles il n'y aurait pas de mérite.

La prédestination embrasse donc et la fin

1. Deus ipse in quolibet operante immediate operatur, non exclusâ operatione voluntatis et naturæ. (S. Thom., opusc. *De potentiâ*, quæst. 3, a. 7.)

surnaturelle à laquelle sont nommément appelés ceux qui doivent être sauvés, et les moyens qui les conduisent infailliblement à cette fin ; non pas la fin en considération des moyens, mais les moyens pour la fin. Ainsi se trouvent rigoureusement justifiées ces paroles de l'Écriture : « O homme, as-tu quelque chose que tu n'aies reçu ? *Quid habes quod non accepisti*[1] *?* » — « Ce n'est pas aux efforts de ta volonté, ni à la courageuse vigueur de ta course qu'il faut attribuer la récompense dont tu jouiras un jour ; mais à la pure miséricorde de Dieu. *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*[2]. »

Ne nous laissons point émouvoir par les immenses débris de l'humanité qui restent couchés sur les chemins de la Providence, ils n'empêcheront pas que la gloire des prédestinés soit le chef-d'œuvre de la sagesse et de la miséricorde divines. Quand nous allons admirer le marbre que vient d'animer le ciseau d'un artiste, est-ce que les blocs défectueux qu'il a répudiés, et que nous rencontrons à la porte de sa demeure, nous empêchent de pro-

1. I Cor., cap. IV, 7.
2. Rom., cap. IX, 16.

clamer son génie ? Il y a des réprouvés, c'est vrai ; mais Dieu qui prédestine au bien ne les a pas prédestinés au mal[1] ; il a voulu leur salut[2] ; il les a patiemment supportés et attendus à pénitence[3] ; il n'a décrété leur éternel malheur qu'après avoir prévu leurs fautes. Il peut dire à chacun d'eux : Ta perte vient de toi : *Perditio tua ex te.* — Cependant il a permis leur chute. — Pourquoi ? — Il ne les a pas prédestinés pendant qu'il en prédestinait d'autres. — Pourquoi ? — Oui, pourquoi ces inégalités et ces préférences dans son gouvernement ? — Pourquoi ? — O pygmée, tu oses demander des comptes à l'infini ! — Mais qui donc pourra jamais connaître à fond les desseins de Dieu ? *Quis hominum poterit scire consilium Dei*[4] ? Qui pourra jamais avoir la raison de ses volontés ? *Quis poterit cogitare quid vult Deus*[5] ?

1. Aliquos ad malum divinâ potestate prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiam si qui sint, qui tantum malum credere velint, cum omni determinatione illis anathema dicimus. (Concil. Arausic., can. 25.)

2. Nolo mortem impii sed ut convertatur et vivat. (Ezech., cap. XXXIII, 11.)

3. Patienter agit Deus propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti. (II Petr., cap. III, 9.)

4. Sap., cap. IX, 13.

5. Ibid.

Va, suis le conseil du grand Augustin, « abstiens-toi de juger si tu ne veux pas errer[1] ». Sache que, dans une œuvre immense comme la sienne, Dieu est libre de manifester toutes ses perfections, sa justice aussi bien que sa miséricorde[2] ; sache que, là où tout est gratuit, un bienfaiteur peut, sans injustice, donner à son gré plus ou moins, pourvu qu'il ne prive personne du nécessaire[3], et si tu ne comprends pas encore, dis avec saint Paul : O profondeur ! *O altitudo !*

Ainsi parle, Messieurs, la vieille et savante école thomiste. Une école plus récente, née au sein de l'illustre et docte compagnie de Jésus, alors que les disciples de Calvin se vantaient de suivre les traces du thomisme, s'est

1. Quare hunc trahat, et illum non trahat noli velle dijudicare, si non vis errare. (*In Joan.*, Tract. 26, in princ.)

2. Sic igitur consideremus totum genus humanum sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam representare bonitatem, per modum misericordiæ parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ puniendo. (Summ. Theol., I p., quæst. 23, a. 5, ad. 3.)

3. In his quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare, cui vult plus, vel minus, dummodo nulli subtrabat debitum, absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias (Matth., XX, 15) : *Tolle quod tuum est, et vade : an non licet mihi quod volo facere ?* (Ibid.)

alarmée des conclusions d'une doctrine qu'elle trouvait trop dure à la liberté, et qui lui paraissait sacrifier, à des préoccupations métaphysiques, la science expérimentale des actes humains. Voici son système retouché par des mains habiles et corrigé de sa crudité native.

La métaphysique est une bonne chose, mais il n'en faut pas abuser. Au lieu de chercher, avec une audace qui pourrait bien être téméraire, la cause de la science divine, contentons-nous de dire qu'elle est infinie, et étudions-la dans son objet. Dieu se connaît lui-même et connaît toutes choses. L'avenir ne peut être pour lui un livre scellé. Il y voit ce qui sera nécessairement et ce qui sera librement, c'est incontestable. Mais comment voit-il ce qui sera librement ? A-t-il besoin pour cela d'un décret qui prédétermine éternellement les actes de la volonté humaine ? Nous ne le croyons pas. Il suffit d'une science qui, sans rompre l'unité de l'acte simple par lequel Dieu connaît, tienne le milieu entre la science des possibles, qu'elle suppose, et la science des futurs absolus, qu'elle précède et dirige, et que nous appellerons science moyenne. Pourquoi Dieu, dont l'intelligence

suréminente domine en un seul acte et en un seul instant tous les êtres et tous les temps, ne verrait-il pas présentement dans les causes les effets qu'elles doivent produire, comme il les voit quand ils sont produits[1]. Pourquoi, si la cause est libre, ne connaîtrait-il pas l'influence qu'elle doit avoir sur tel effet plutôt que sur tel autre, si elle est placée en telles ou telles circonstances, et soumise à telle ou telle impression de la cause première[2] ? N'y a-t-il pas dans le rapport immédiat d'une cause contingente à l'effet qu'elle doit certainement produire, moyennant une préparation connue à l'avance, une vérité déterminée que la pénétration infinie de l'intelligence divine peut saisir et infailliblement prévoir[3] ? L'indifférence et

1. Futura contingentia absoluta cognoscuntur... per eminentiam intuitus divini, qui præsentialiter attingit ea quæ in se nondum sunt, ita nimirum ea videndo ex æternitate, sicut ea videt posteà quando jam actu fiunt. (Suarez, Prolegom. II, *De scientia conditionata*, cap. 7, nº 21.)

2. Futura contingentia cognoscuntur, non in virtute causæ, sed quia divinus intuitus, propter suam infinitatem et immutabilitatem, intuetur causam illam sic ex hypothesi positam, tanquam præsentialiter influentem in hunc effectum et non in alium. (Id., ibid.)

3. In conditionatis contingentibus est veritas determinata

l'indétermination absolues, même des causes libres, n'existent pas par rapport à Dieu qui embrasse, d'un seul coup d'œil, l'ensemble des êtres, des mouvements et des relations, et connaît tous les motifs possibles des déterminations humaines[1]. Du reste, s'il doit y avoir quelque obscurité dans cette question, il est plus naturel qu'elle soit du côté de l'infini, que nous ne pouvons pénétrer, que du côté de la liberté dont nous avons le sens intime et la connaissance expérimentale. Or, rien de plus ténébreux que la liberté, soumise à l'influence des décrets prédéterminants et des motions

per habitudinem immediatam causæ ad effectum de facto futurum, quem Deus, propter vim intelligendi infinitam, intueri potest, et infallibiliter præscire. (Suarez, Prolegom. II, *De scientia conditionata*, cap. 7, nº 21.)

1. Selon Suarez le futur est la tendance de l'être en puissance à l'être en acte. Il est appelé contingent par rapport à Dieu, non parce qu'il est absolument indifférent et indéterminé dans sa cause ut *eveniat* vel *non eveniat*, mais parce que, bien que déterminément futur, il pourrait ne pas l'être. « De ratione talis futuri est aliqua indifferentia in causa, in actu primo præcise spectata, quæ dici potest indifferentia potentialis : non est autem de ratione futuri contingentis indifferentia actualis in ipsa habitudine ad esse in se, pro aliqua differentia temporis futuri, nam in hoc habet determinationem alioquin non esset futurum... sed licet effectus habeat determinationem a causa nihilominus est contingens simpliciter ex modo agendi seu ex potestate causæ. (Id., ibid., cap. 8, nºs 18, 19.)

directes, au sens des thomistes. On ne l'aperçoit qu'à travers des subtilités qui ne dissipent pas le malaise de l'âme, à se sentir maniée autocratiquement par une cause première qui fait en elle son vouloir et ses actions. Nous voulons plus d'aisance dans nos mouvements, et surtout plus de vérité dans ces paroles de l'Écriture et de l'ange de l'École : « Dieu a remis l'homme aux mains de son conseil. » — « Par le libre arbitre, l'homme possède le domaine de ses actes. »

Admettons donc en Dieu une force supercompréhensive, au moyen de laquelle il explore notre liberté et connaît infailliblement les déterminations qu'elle prendra, si elle est placée dans tel milieu, et si elle reçoit d'en haut tel secours. Cette science conditionnée précède rationnellement le libre décret de la volonté divine, et, sans nuire à la toute-puissance de celui de qui dépendent les milieux et les secours, elle nous paraît mieux laisser au libre arbitre le pouvoir intègre de vouloir ou de ne vouloir pas, sans lequel il est absolument impossible de le concevoir.

Ces notions, appliquées à la prédestination

et à la grâce, nous permettent d'adoucir les lignes sévères de ces deux mystères et de les faire entrer plus aisément dans l'intelligence humaine. Nous procédons à l'inverse du thomisme ; et au lieu de dire : Dieu prédestine d'abord à la gloire ceux qu'il a choisis, puis il leur donne les moyens de l'obtenir infailliblement, nous disons : Dieu voit dans sa prescience ceux qui doivent bien user de sa grâce, puis il les prédestine à la gloire. La grâce ne se mérite pas autrement, elle ne serait plus la grâce ; mais la gloire se mérite par la grâce, et Dieu tient compte de ce mérite dans l'ordre de la prédestination. L'Écriture ne manque pas de textes qui affirment cette vérité : « Les bénis du Père céleste sont appelés à posséder le royaume qui leur a été préparé depuis l'origine du monde, parce qu'ils ont rempli leur vie d'œuvres charitables[1]. Ce ciel mystérieux que l'œil n'a point vu, que l'oreille n'a point entendu, que l'esprit humain ne peut concevoir, est préparé à ceux

1. Venite, benedicti Patris mei ; possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi ; *esurivi enim et dedistis mihi manducare*, etc. (Matth., cap. XXV, 34, 35.)

qui aiment Dieu[1]. Nous devons nous efforcer, par nos bonnes œuvres, de rendre certaines notre vocation et notre élection. » Il n'est pas jusqu'aux fameuses paroles de saint Paul, dont on abuse pour construire le système de la prédestination gratuite à la gloire, qui ne nous donnent raison. « *Quos præscivit et prædestinavit.* » Dieu prévoit d'abord, prédestine ensuite, dit l'Apôtre. Puis vient le procès de l'œuvre entière : la vocation, la justification et la glorification. « *Quos prædestinavit hos et vocavit, quos vocavit hos et justificavit, quos justificavit hos et glorificavit.* » Un nombre immense de saints Pères est de ce sentiment. L'infatigable et sagace Petau a relevé leurs témoignages. A son avis, saint Augustin lui-même refuse à ceux qui l'invoquent le patronage certain de sa grande autorité[2].

Nous pouvons donc, en toute sécurité, rompre les dures entraves d'une doctrine qui ne tient compte que du bon plaisir de Dieu, sans se soucier assez des difficultés qu'elle accumule

1. Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis, *qui diligunt illum.* (I Cor., cap. II, 9.)

2. Cf. Petau. *Dogmata Theologica*, tom. I, lib. 9 et 10.

autour de sa justice et de sa miséricorde. Nous pouvons voir dans une lumière plus douce et plus consolante le mystère de nos destinées.

Dieu voulant, d'une volonté générale, antécédente et sincère, le salut de tous les hommes tient prêts les secours qu'il doit leur accorder. Sa science infinie, pénétrant les natures, les temps, les lieux, les circonstances, voit ceux qui correspondront fidèlement à sa grâce et mériteront la gloire ; il décrète de leur donner et la grâce et la gloire. Mais la grâce qu'il accorde n'est point une motion directe et physique dont l'âme est saisie au point que ses actes en soient déterminés, c'est un secours qui prévient, un concours qui accompagne, en laissant à la liberté le plein pouvoir de délibérer, de prendre ses décisions, de déterminer elle-même ses actes. Une grâce qui tire son efficacité d'elle-même nous effraye, parce qu'il nous est impossible de n'y pas voir une violence faite au libre arbitre, ou du moins une nécessité contre laquelle toute résistance est illusoire. D'autre part, cette grâce manquant, nous ne comprenons plus que Dieu accorde un secours vraiment et proprement suffisant dont l'éternelle

justice puisse s'autoriser pour châtier les résistances du pécheur.

C'est en vain qu'on nous oppose les fortes paroles de l'Écriture par lesquelles Dieu nous révèle la toute-puissance de son action sur les volontés ; ou bien elles expriment une opération exceptionnelle, qu'il ne faut pas confondre avec la conduite habituelle de la Providence[1], ou bien nous devons les interpréter par l'Écriture elle-même, qui n'est pas moins expresse quand il s'agit du concours de la liberté. Est-ce que Dieu ne nous invite pas à nous purifier de nos fautes, à perfectionner notre sainteté[2], à nous convertir[3], à courir au but qu'il nous propose[4],

1. Deus potest ita movere voluntatem, stante integro judicio rationis de objecto ex se indifferente, seu non necessario, ut motu non libero sed simpliciter necessario in illud feratur. Sed non sequitur nostram voluntatem ita semper moveri quod damnatur in Calvino a concilio Tridentino. (Sess. cap. 5 et 6.) ... Ratio suprema est omnipotentia Dei qui potest mutare voluntatem... Nulla apparet contradictio in hoc quod Deus imprimat aliquam entitatem effectricem actus voluntatis, cum tam intrinseca et naturali determinatione ad exercitium actus, ut ei obsistere non possit voluntas. (Suarez, Prolegom. I, *De arbitrii libertate*, cap. 5, n° 2.)

2. Mundemus nos ab omni impedimento carnis et spiritus, perficientes sanctitatem in timore Dei. (II Cor., cap. VII, 1.)

3. Voyez textes cités dans la *vingtième conférence*, 1re partie, in princ.

4. Sic currite ut comprehendatis. (I Cor., cap. IX, 24).

à opérer notre salut avec crainte et tremblement[1], à correspondre par un travail de sève à la façon qu'il donne à notre âme, sa vigne trop aimée[2], à écouter sa voix de mère qui nous appelle[3] ? Pourquoi ces invitations si son décret éternel prédétermine nos actes, si son irrésistible motion nous les fait accomplir ?

Nous ne voulons point une grâce qui s'impose, mais bien une grâce qui se propose. Telle que nous la concevons, la grâce vient à nous et nous donne, relativement aux circonstances dans lesquelles nous sommes placés, une puissance vraie, prochaine, appropriée à l'action. Notre libre arbitre agit avec elle, elle est efficace ; il résiste, elle n'est plus que suffisante. Dieu nous garde cependant de nous enfler au point de croire que nous réglons par nos détermi-

1. Cum timore et tremore salutem vestram operamini. (Philip., cap. II, 12.)

2. Quid est quod debui ultra facere vineæ meæ et non feci ei ? An quod exspectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas ? (Isai., cap. V, 4.)

3. Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti ? (Matth., cap. XXIII, 37.)

nations l'action de la Providence surnaturelle qui nous donne ses secours. Nous confessons volontiers l'infaillibilité de la grâce, infaillibilité purement morale qui ne nuit point à la liberté, parce qu'elle résulte de la convenance des dispositions, des milieux, des événements, des illuminations, des excitations intérieures, trame complexe qui se résout en une persuasion suréminente, sur laquelle Dieu comptait pour nous amener à ses fins, et que nous devons à sa pure bonté.

Qu'on ne nous accuse donc pas de donner au choix de Dieu un motif qui sent l'hérésie, par exemple, la coopération prévue de notre liberté. Nous croyons fermement à la parfaite gratuité des secours naturels, et, parce que la grâce est ordonnée à la gloire, considérant la prédestination dans son ensemble : élection, vocation, justification, glorification, nous confessons que c'est une œuvre gratuite de la miséricorde divine. Qu'on ne nous reproche pas de diviser les œuvres de salut en deux parts : l'une pour la grâce, l'autre pour la liberté. Nous reconnaissons que toute œuvre de salut est une, et procède d'une manière indivise du concours de

Dieu et du libre arbitre[1]. Avec l'Apôtre nous disons : *Dieu opère en nous le vouloir et le parfaire*, parce que, dirigée par la science moyenne, sa toute-puissance a disposé toutes choses pour que nous voulions et agissions.

Tel est notre système. Il reste un abîme à explorer : la préférence de Dieu pour ceux qu'il a mis dans des circonstances telles, que la grâce doit obtenir son effet. Mais, à part cela, tout s'explique : équilibre et harmonie des termes ; les mérites sont prévus, Dieu prédestine à la gloire ; les démérites sont prévus, Dieu condamne à la peine : responsabilité de la liberté ; c'est elle qui se détermine elle-même. On conçoit mieux que Dieu puisse dire à ses élus : « Personne ne sera couronné que celui qui aura combattu comme il faut. » Aux réprouvés : « J'ai voulu... vous n'avez pas voulu :

1. *Pierre Danes* célèbre professeur de la faculté de Louvain, attribue aux molinistes cette division des œuvres surnaturelles. « Volunt, inquit, ut liberum arbitrium ex domestica « virtute, suâque pene (ne scilicet auferatur), addat, ut *duo* « (supposito quo gratia conferat vires ut *quatuor*), et ita exsur- « gat virtus desumpta ex viribus gratiæ et liberi arbitrii quæ « major sit virtute gratiæ, et liberi arbitrii seorsim sumptâ ; « sicuti numerus *binarius* additus *quaternario* facit nume- « rum senarium utrovis seorsim sumpto majorem. (Tract., *De Gratia*, tit. XV, § 6, edit. Lov., 1758, p. 444.)

*Volui... et noluistis.* » Enfin, si Dieu paraît moins maître dans notre sentiment, il se montre plus père, et l'âme consolée attend avec plus de tranquillité son jugement. *Diximus*[1].

Il va sans dire, Messieurs, que les thomistes contestent les principes et les conclusions de ce système. Puisque la science moyenne aboutit, comme les décrets prédéterminants, au même inexplorable mystère des préférences divines, il leur paraît peu prudent et peu sensé de jeter un voile sur la connaissance de Dieu, de compromettre sa toute-puissance et son souverain domaine, de mettre en déroute toute la métaphysique divine, dût-on y gagner quelques explications plus faciles. Du reste, les explications faciles ne donnent pas toujours la vérité ; plus d'une fois l'hérésie y a trouvé son compte. Mais les thomistes n'ont pas le dernier mot. De part et d'autre les répliques éclatent, comme les bordées de deux vaisseaux ennemis résolus à s'entre-détruire. Je vous les épargne. Il me suffit d'avoir exposé loyalement les deux prin-

1. Cf. Molina. *Liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia*, etc. — *Concordia.*
Suarez. *De gratia, De auxiliis divinæ gratiæ.*

cipales opinions dans lesquelles se concentrent les efforts du génie humain, aux prises avec la plus difficile question qui puisse lui être proposée. Entre ces opinions extrêmes, comme entre les zones tranchées et les couleurs irréductibles de l'arc-en-ciel, il y a des nuances[1] ;

1. Le système de *Molina* adopté par *Lessius* a été tempéré par le *Congruisme* de *Suarez*. Parmi les *Congruistes* il y en a qui enseignent, comme les *Thomistes*, la prédestination gratuite *ex omni parte*, mais en la subordonnant à la science moyenne. Les *Augustiniens* admettent, pour la plupart, la prédestination gratuite à la gloire antécédemment à la prévision des mérites. Le moyen de cette prédestination est une grâce efficace par elle-même, mais cette grâce agit moralement et non physiquement. Ils rejettent donc les décrets prédéterminants et la prémotion physique. Quant à la grâce suffisante, ils l'expliquent diversement. Selon les uns, elle n'obtient jamais son effet ; selon les autres, elle peut l'obtenir en certaines circonstances, d'où il suit que la volonté n'a pas toujours besoin pour agir d'être excitée par cette irrésistible et infaillible vertu qui procède de la grâce efficace. De là les noms d'*Augustiniens rigoureux* et d'*Augustiniens mitigés*. L'école de Louvain proscrivit en 1587, par une censure acerbe, la doctrine de Molina et de Lessius. La défense de cette censure donna naissance au *Lovanisme*, qui se divise en *Lovanisme rigoureux* et *Lovanisme mitigé*. Le premier repousse tout usage de la science moyenne. Pour l'état d'innocence, il se rapproche de l'*Augustinianisme*. Pour l'état présent, il admet une sorte de prémotion physique qui diffère de celle des *Thomistes* en ce qu'elle donne, non seulement l'acte, mais encore la puissance. Le *Lovanisme mitigé* est presque l'*Augustinianisme* mitigé. *Thomassin* dans ses *Commentaires sur la grâce* fait consister l'efficacité des secours divins dans leur multitude et leur variété, en un mot dans l'*accumulation* des

inutile de nous en occuper. Contentez-vous de peser en votre estime les deux systèmes dont vous venez d'entendre l'exposé : l'un plus divin, l'autre plus humain ; l'un fièrement assis sur les hauteurs de la métaphysique, et de là contemplant tous les êtres et leurs relations, l'autre plus humblement appliqué à la connaissance expérimentale du jeu des facultés humaines et de leurs actes ; l'un plus audacieux et plus ferme dans la marche logique de ses conceptions, l'autre plus prudent et plus souple à l'encontre des difficultés ; l'un plus grandiose par son unité, l'autre plus accessible à notre infirmité ; l'un plus austère, l'autre plus compatissant ; l'un mieux compris par les générations croyantes, formées au respect et au culte de l'autorité absolue, l'autre plus sympathique aux générations

grâces suffisantes. Il repousse la science moyenne, et prétend que la science de simple vision suffit pour diriger Dieu dans ses décrets. *Ambroise Catharin*, de l'ordre des Frères prêcheurs, distingue deux classes d'élus : les insignes comme la sainte Vierge, les prophètes, les apôtres, etc., dont la prédestination précède les mérites ; les vulgaires, dont la prédestination à la gloire suit la prévision des mérites. C'est aux élus insignes qu'il faut appliquer les paroles de l'Écriture dont on se sert pour établir la totale gratuité de la prédestination. Cette opinion singulière n'est pas la seule que Catharin ait émise.

raisonneuses où se sont développés, jusqu'à l'exagération, le sentiment et l'amour de la liberté ; l'un plus terrible au naturalisme de Pélage, l'autre plus funeste au fatalisme de Calvin. Tous deux armés de forts arguments et de subtiles réponses, tous deux jaloux de leur orthodoxie, tous deux cherchant à se convaincre d'hérésie, tous deux échangeant, dans la chaleur de la discussion, les gros mots de calomnie et de récriminations insensées. Ils ont combattu solennellement, pendant des années entières, sous les yeux de l'Église, avec blessures d'amour-propre et mort d'homme ; honneur au courage malheureux ! espérons que ces accidents ne se renouvelleront pas. L'Église n'a rien décidé, Messieurs ; elle nous laisse parfaitement libres[1].

1. On a beaucoup écrit sur la fameuse congrégation *De Auxiliis*. Molina, disait-on, devait être condamné lorsque Clément VIII mourut. Paul V, son successeur, avait préparé une constitution, dont le crédit et les instances des Jésuites empêchèrent la publication. Pures fables, démenties par le décret suivant d'Innocent X (25 avril 1654) : Cæterum, cum tam Romæ quam alibi circumferantur quædam Acta manuscripta, et forsitan typis excussa, congregationum habitarum coram fel. rec. Clemente VIII et Paulo V, super quæstion. *De auxiliis divinæ gratiæ*, tam sub nomine Francisci Pegnæ, olim Rotæ Romanæ decani, quam F. Thomæ de Lemos, Ord. Præd. aliorumque Prælatorum et Theologorum, qui, ut asseritur, præ-

Choisissez l'opinion qui conviendra le mieux à la trempe de votre esprit, et soyez sûrs que, de quelque côté que vous alliez, vous trouverez bonne et sainte compagnie[1]. Vous voudriez peut-être bien que je vous dise ce que je pense ;

dictis interfuerunt congregationibus, nec non quoddam autographum seu exemplar assertæ Constitutionis ejusdem Pauli V, super definitione prædictæ quæstionis de Auxiliis ac damnationis sententiæ seu sententiarum Ludovici Molinæ Soc. Jesu, eadem Sanctitas Sua, præsenti hoc suo decreto, declarat ac decernit, prædictis assertis actis, tam pro sententia FF. Ordinis S. Dominici quam Ludovici Molinæ aliorumque Soc. Jesu Religiosorum, et autographo, sive exemplari, prædictæ assertæ constitutionis Pauli V, nullam omnino esse fidem adhibendam, neque ab alterutra parte seu a quocumque alio allegari posse vel debere ; sed super quæstione prædicta observanda esse decreta Pauli V et Urbani VIII suorum prædecessorum.

1. Il serait trop long d'énumérer les docteurs, les théologiens éminents et les écoles célèbres qui ont suivi dans les questions que nous traitons, les traces de saint Augustin et de saint Thomas. De l'autre côté, le talent, la science et la vertu n'ont point fait défaut. « Molina, dit Joseph de Maistre, était « un homme de génie, auteur d'un système à la fois philoso- « phique et consolant sur le dogme redoutable qui a tant fati- « gué l'esprit humain, système qui n'a jamais été condamné, « et qui ne le sera jamais. » (*De l'Eglise gallicane*, liv. I.) Suarez rend aux théologiens de sa Compagnie ce témoignage auquel nous souscrivons de grand cœur. « Sunt qui per Dei « gratiam et sanæ fidei, et prudentiæ ac religionis, et non « mediocris doctrinæ ac eruditionis nomen et auctoritatem non « modicam obtinuerunt. » (Prolegom. II. *De scientia conditionata* cap. 1, n° 7.) Nous ajoutons ce que Suarez ne pouvait pas dire de lui-même. Il possédait une solide et vaste science ; il était aussi saint que savant.

vous ne le saurez pas, à moins que vous ne le deviniez, car je me suis promis, pour tenir la balance égale, de ne mettre ni dans un plateau ni dans l'autre, ce millionième de gramme qui s'appelle mon opinion. Mais alors, me demanderez-vous, pourquoi exposer des systèmes ? — Pour deux raisons importantes, Messieurs. J'ai voulu vous prouver que l'esprit catholique n'est pas malade de l'hébêtement dont on l'accuse, qu'il n'abdique pas lâchement devant les mystères que l'Église propose à sa croyance, qu'il ne se prosterne devant l'incompréhensible qu'après l'avoir limité, en concentrant sur lui toutes les lumières qui jaillissent de la raison. J'ai voulu, en second lieu, vous préserver de cette injustice vulgaire qui consiste, dès qu'il s'agit d'une question difficile, à imputer à l'Église des opinions qu'elle agrée sans leur donner la suprême consécration de ses définitions, et à exiger de sa sagesse et de sa prudence des réponses topiques à toutes les difficultés que font surgir les systèmes. L'Église a le droit de vous renvoyer de l'un à l'autre pour défendre ses dogmes, et vous n'avez pas le droit de refuser à ces dogmes la soumission de votre foi, sous le

prétexte que telle ou telle opinion ne les explique pas selon vos désirs.

Et maintenant, je rentre dans mon rôle de simple exposant de la doctrine catholique, pour vous dire ce que vous devez croire touchant les mystères de la prédestination et de la grâce, et pourquoi vous devez croire lors même que vous ne comprendriez pas.

## II

Un pape écrivant aux évêques de France leur adressait ces remarquables paroles : « Nous ne méprisons point les profondes et difficiles questions longuement traitées par ceux qui ont combattu l'hérésie ; mais nous ne jugeons pas nécessaire de les définir ; car pour confesser le dogme de la grâce de Dieu, dont nous ne devons diminuer la puissance ni la miséricorde, il suffit de s'en tenir à ce que les écrits des saints docteurs nous ont enseigné, selon les règles du siège apostolique[1]. » Ces règles, Messieurs, peu-

1. Profundiores vero difficilioresque partes occurrentium quæstionum, quas latius pertractarunt qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere ; quia ad confitendum gratiam Dei, cujus operi

vent se résumer en un seul axiome que la prudence de l'Église n'a jamais perdu de vue dans la question qui nous occupe. Il ne faut rien soustraire à Dieu, rien soustraire à la liberté. Guidé par cet axiome, je vais vous dire ce que vous devez croire. Écoutez bien : il ne s'agit plus d'opinions libres, il s'agit de dogmes de foi.

Dieu a fait l'homme par pure bonté. Il était libre de retenir captive en son sein sa toute-puissance ; mais son amour lui a dicté le décret de notre création. Ce ne pouvait pas être pour que l'homme périt. Ceux qui seront sauvés ne seront donc pas les seuls que Dieu veut sauver[1]. Conformément aux paroles de l'apôtre, l'Église vous invite à croire que Dieu veut d'une volonté

ac dignationi nihil penitus substrahendum est, satis sufficere credimus quidquid, secundum prædictas regulas apostolicæ sedis, nos scripta docuerunt ; ut prorsus non opinemur catholicum quod apparuit præfixis sententiis esse contrarium. (Decretum Cœlestini papæ ad Episc. Galliæ.)

1. La cinquième proposition de Jansénius a été condamnée en ces termes : « *Semi-pelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse :* falsam, temerariam, scandalosam, et intellectam eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat prædestinatorum mortuus sit, impiam, blasphemam, contumeliosam, divinæ pietati derogantem et hereticam declaramus, et uti talem damnamus. (Ita Innoc. X et Alex. VII.)

antécédente, sérieuse, sincère et active, le salut de tous les hommes[1].

Ces hommes que Dieu veut sauver, il ne les abandonne pas à eux-mêmes ; il faut qu'il les gouverne. Le peut-il s'il ignore ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils feront ? Vous devez donc croire que les actions libres de l'homme sont éternellement présentes à la science infinie de Dieu[2].

Savoir ne suffit pas. Celui qui gouverne parfaitement doit posséder la raison totale de son gouvernement, c'est-à-dire, voir la fin à laquelle aboutiront ceux qu'il conduit, les moyens par lesquels cette fin sera infailliblement atteinte, ordonner les moyens à la fin. Vous devez donc croire qu'il y a une Providence.

Mais la fin de l'homme étant proprement et absolument surnaturelle, les moyens proportionnés à cette fin n'appartenant pas à l'ordre

1. Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones *pro omnibus hominibus*... hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui *omnes homines* vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro *omnibus*. (I Timoth., cap. II, 1 et seq.)

2. Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus ; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus. (Hebr., cap. IV, 13).

de la nature, l'acte par lequel Dieu ordonne et conduit à leur fin ceux qui seront sauvés est un acte de providence spéciale. Vous devez donc croire qu'il y a une prédestination[1].

Cette prédestination ayant pour principe ce qui n'est point dû à notre nature, ce qui ne peut être obtenu par nos mérites, vous devez croire que, considérée dans son ensemble, elle est purement gratuite[2]. Et, parce qu'elle est fondée sur la science infaillible et la volonté toute-puissante de Dieu, vous devez croire qu'elle est certaine et immuable[3].

1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti... prædestinavit nos... secundum propositum voluntatis suæ. (Ephes., cap. I, 4, 5.)

Veritatem prædestinationis hujus et gratiæ, quæ nunc contra novos hæreticos cura diligentiore defenditur, nunquam Ecclesia Christi non habuit. (S. Aug., *De dono perseverantiæ*, cap. XXIII, nº 65.)

2. Quis prior dedit illi, et retribuetur ei ? (Rom., cap.XI, 35.)

Sedes apostolica, non tantum semel sed etiam secundo et tertio, adversus Pelagianorum reliquias, pro defensoribus *gratuitæ* prædestinationis sententiam tulit, ut jam hæc sententia non quorumvis doctorum opinio sed fides Ecclesiæ catholicæ dici debeat. (Bellarmin. lib. II, *De gratia et lib. arb.*, cap. 11.)

3. Firmissime tene, neque perire posse aliquem eorum, quos Deus prædestinavit ad regnum cœlorum, nec quemquam eorum, quos non prædestinavit ad vitam ulla ratione posse salvari. (S. Fulgent., lib. *De fide*, cap. XXXV.)

Dieu est la justice même, il ne récompense que le mérite, il ne châtie que le démérite ; vous devez donc croire que l'homme, par la coopération de son libre arbitre à la grâce, peut mériter de Dieu la vie éternelle, que par le refus de sa coopération il se rend digne de la réprobation [1].

Je dis : la coopération du libre arbitre à la grâce de Dieu, car notre nature est incapable de commencer toute seule le grand ouvrage de notre sanctification. Aucune œuvre naturelle ne peut mériter, à aucun titre, le don ineffable par lequel Dieu nous prévient et nous attire à lui ; vous devez donc croire que la grâce, comme son nom l'indique, est un don entièrement gratuit de la bonté divine [2].

1. Si quis dixerit justos non debere pro bonis operibus, quæ in Deo fuerunt facta, exspectare et sperare æternam retributionem a Deo, per ejus misericordiam et Jesu Christi meritum ; si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint : Anathema sit. (Conc. Trid., sess. VI, cap. 26.)

Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. (I Cor., cap. III, 8.)

Iis qui sunt ex contentione et non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio. (Rom., cap. II, 8.)

2. Nullis meritis gratiam prævenientibus, debetur merces bonis operibus, si fiant ; sed gratia, quæ non debetur præcedit, ut fiant. (Synod. Arausic., II, cap. 18.)

La grâce à laquelle l'homme coopère est appelée efficace parce qu'elle obtient son effet ; mais le libre arbitre, sous son action, ne se conduit pas comme un instrument purement passif, il agit de son action propre, et s'il ne résiste pas de fait, il conserve le réel pouvoir de lui résister[1]. Vous devez donc croire que les œuvres de salut sont imputables à notre liberté[2], et que celui qui nous a créés sans nous ne nous sauvera pas sans nous[3].

Tous ne coopèrent pas à la grâce de Dieu, tous ne sont pas sauvés. Cependant Dieu ne commande pas l'impossible. En commandant il nous avertit de faire ce qui est en notre pouvoir, de demander ce que nous ne pouvons pas, et il nous aide afin que nous puissions faire ce qu'il commande[4]. « Jugez, dit-il, entre moi et ma vigne ; qu'ai-je dû faire pour elle

1. Voyez citation du concile de Trente (*Vingtième conférence*, ad fin.)

2. Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita... : Anathema sit. (Concil. Trid., sess. VI, cap. 32.)

3. Qui creavit te sine te non salvabit te sine te. (S. Aug.)

4. Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis et adjuvat ut possis. (Concil. Trid., sess. VI, cap. 11.)

que je n'aie pas fait ? Est-ce parce que j'attendais qu'elle produisît du raisin qu'elle ne m'a donné que des baies sauvages[1] ? » Jugement qui le condamne, reproches iniques et cruels, si Dieu refuse son secours à ceux qui tomberont un jour sous les coups de ses vengeances. Vous devez donc croire qu'il y a outre la grâce efficace, une grâce vraiment suffisante qui donne à l'homme, relativement aux circonstances présentes, un pouvoir complet et approprié aux actes bons qu'il doit accomplir, et que cette grâce est rendue inutile par la résistance de notre volonté[2].

Cette grâce, Dieu l'accorde à tous : aux justes pour qu'ils accomplissent les préceptes de sa loi[3],

1. Vide super.

2. Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia ; deest quoque illis gratia qua possibilia... Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur. (*Propositions de Jansénius condamnées par Innocent X et Alex. VII.*)

Vos semper Spiritui Sancto resistitis. (Act., cap. VII, 51.)

Nec illi debent sibi tribuere qui venerunt, quia vocati venerunt, nec illi, qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi ; quoniam, ut venirent, vocati erant in libera voluntate. (S. Aug., lib. LXXXIII, *Quæst.*)

3. Si quis dixerit, Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia : Anathema sit. (Conc. Trid., sess. VI, cap. 18.)

aux pécheurs pour qu'ils se convertissent[1], aux infidèles pour qu'ils approchent des lumières de la sainte vérité[2]. Vous devez donc croire que ceux qui marchent obstinément dans les voies de l'iniquité sont des coupables dignes du malheureux sort qui les attend[3] ; que leur réprobation n'est point un décret éternel qui les pousse au mal et leur ferme, avant tout événement, l'entrée du ciel[4], mais une équitable sentence prononcée sur leurs fautes, éternellement prévues, éternellement condamnées ; enfin qu'il y a autant de justice dans cette répro-

1. Nolo mortem impii sed ut convertatur et vivat. (Ezech. cap. XXXIII, 11.)

Qui accepta justificationis gratia per peccatum excederunt, rursus justificari poterunt, cum excitante Deo..., amissam gratiam recuperare procuraverint. (Conc. Trid. sess. VI.)

2. Pagani, Judæi, hæretici, aliique hujus generis, nullum omnino accipiunt a J. C. influxum, adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratiâ sufficienti. (*Proposition condamnée par Alex. VIII, n°* 5.)

Nullæ dantur gratiæ nisi per fidem. — Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia. (*Propositions condamnées par Clément XI, n*os 26 *et* 29.)

3. Qui vocatus non venit, sicut non habuit meritum præmii ut vocaretur, sic inchoat meritum supplicii, cum vocatus venire neglexerit. (S. Aug., lib. LXXXIII, *Quæstionum*.)

4. Voyez *vingt-deuxième conférence*, citation du concile de Trente à propos de Calvin. (2e part., in. init.)

bation que de miséricorde dans la prédestination des élus[1].

Voilà, Messieurs, le *Credo* de la prédestination et de la grâce. Il écarte quantité de *comment* et de *pourquoi* rivés aux flancs des systèmes. Cependant, je l'avoue sans embarras et sans honte, il ne supprime pas toutes les difficultés. Comment Dieu est-il absolument maître et souverain si notre volonté peut efficacement lui résister ? Comment sommes-nous libres si une grâce infaillible et toute-puissante prépare nos déterminations ? Comment comprendre que Dieu, qui ne sauve personne que par une libéralité toute gratuite, ne réprouve personne que par un juste jugement ? Pourquoi tant d'inégalité dans la distribution de ses dons ? Pourquoi des préférences à l'égard de ceux qui n'ont rien fait pour les mériter ? Abîme et mystère, répond l'apôtre : *O altitudo !* Les explications qu'on en voudrait donner ressemblent à ces brins de paille qu'un enfant tient dans sa main

1. Bonus est Deus, justus est Deus, potest sine bonis meritis liberare quia bonus est ; non potest quempiam damnare sine malis meritis, quia justus est. (S. Aug., lib. III, *cont. Julianum.*)

pour mesurer les profondeurs de l'océan. « Ce sont choses si difficiles, dit saint Augustin, que lorsqu'on défend le libre arbitre il semble que l'on nie la grâce de Dieu, quand, au contraire, on affirme la grâce de Dieu il semble qu'on supprime le libre arbitre[1]. » Vous voudriez savoir pourquoi Dieu sauve celui-ci plutôt que celui-là ; scrutez, si vous pouvez, l'immense profondeur des jugements divins, mais prenez garde au précipice[2].

Oui, Messieurs, prenez garde, car vous posez des questions téméraires se rattachant toutes à une maîtresse difficulté qu'il vous est impossible d'expliquer. Tout deviendrait clair comme le jour si vous pouviez résoudre ce problème sacré : — Dire les rapports précis de la souveraineté absolue de Dieu et de la liberté. Mais comment ? — En opérant sur des quantités parfaitement déterminées, vous définirez d'une

1. Ista quæstio ubi de arbitrio voluntatis et gratiâ disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quandô defenditur liberum arbitrium, negari gratia Dei videatur ; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri. (Lib. *De gratia Christi*, cap. XLVII.)

2. Cur autem illum potius quam illum liberet aut non liberet, scrutetur qui potest judiciorum ejus tam magnum profundum ; verumtamen caveat præcipitium. (Enchir., cap. XCIX.)

manière précise leurs rapports. Par exemple, si je vous donne *trois* et *neuf*, vous me direz précisément ce que *trois* est à *neuf*, ce que *neuf* est à *trois*, tiers et racine carrée d'un côté, multiple et première puissance de l'autre ; mais si je vous donne *à peu près trois* et *à peu près neuf*, vous ne me répondrez que par des *à peu près*. Voilà notre position vis-à-vis des deux termes dont il faudrait connaître les rapports précis, pour résoudre les questions ardues de la prédestination et de la grâce, voire de la Providence. Car, remarquez-le bien, Messieurs, les difficultés qui nous préoccupent ne sont pas tellement propres aux dogmes surnaturels que je viens d'énoncer qu'elles ne se posent au philosophe spiritualiste aussi bien qu'au croyant catholique, puisque le dogme naturel de la Providence met en relation la souveraineté de Dieu et la liberté humaine, et suppose une distribution de secours inégaux, une correspondance ou une résistance de l'homme, une conclusion de miséricorde et de justice dans le gouvernement divin.

Connaissons-nous bien Dieu ? Connaissons-nous bien la liberté ? — Non.

Nous savons que Dieu existe ; une induction irrésistible nous oblige d'affirmer son infinité sur toutes les lignes de la perfection, un raisonnement vulgaire nous convainc de son action providentielle. Mais c'est tout. Pour peu que l'on nous presse de dire ce qu'est Dieu en lui-même, nous nous embarrassons dans chacune de nos paroles. La négation, selon la juste et profonde observation de saint Denis, a plus de force et de précision dans notre bouche que l'affirmation. Nous pouvons exactement dire ce que Dieu n'est pas ; dire ce qu'il est d'une manière totale et adéquate, c'est au-dessus de nos idées et de notre langage. Pourquoi cela, Messieurs ? — Parce que nous ne connaissons Dieu que par les créatures et par nous-mêmes, parce que notre nature, si belle et si noble par rapport au monde inférieur dont nous sommes les rois, n'a pas même l'honneur d'être une réduction infinitésimale de la nature divine ; ce n'en est, dans un ordre complètement distinct et différent, qu'une lointaine image.

Il suit de là que toujours préoccupés de nous-mêmes quand nous parlons des choses où Dieu se trouve mêlé, nous lui prêtons, malgré nous,

notre manière d'être, de voir et d'agir. Dépendants de tous côtés, nous conditionnons l'être infini de Dieu par l'être fini des créatures, nous imaginons pour lui des obligations et des devoirs dérivant de je ne sais quelle loi supérieure qui plane au-dessus du Créateur et de son œuvre ; tandis que l'être divin est nécessaire, premier, tellement indépendant des autres existences que sans elles il a tout l'être, tellement maître à leur égard qu'il est leur unique loi.

Nos puissances et nos facultés se limitant l'une par l'autre, nous transportons en Dieu cette infirmité et faisons la part de son intelligence, de sa volonté, de sa liberté, de sa sagesse, de sa puissance, de sa libéralité, de sa miséricorde, de sa justice ; tandis que les propriétés et les perfections de la divinité se pénètrent, et ne sont qu'une dans le même être et le même acte. Le temps, qui découpe en fractions successives notre existence, nous place entre les deux lointains du passé et de l'avenir, ne voyant ce qui n'est plus que par la mémoire, ce qui n'est pas encore que par des conjectures laborieuses, la plupart du temps surpris par l'inattendu, obligés de régler notre conduite

d'après notre expérience et nos prévisions, nous appliquons à Dieu la mesure de notre vie. Si nous ne croyons pas qu'il s'instruise par l'expérience, si nous ne craignons pas pour lui les surprises, nous prétendons que sa prescience doit mettre des bornes à sa liberté, à sa bonté, à sa puissance ; tandis que Dieu existe, vit, voit, agit sans sortir de lui-même, dans un instant immobile qui correspond simultanément et indivisiblement à toutes les phases successives de la durée. Incapables de vouloir le bien par pur amour, de permettre le mal sans en devenir complices, cherchant hors de nous-mêmes les motifs de nos actions, nous demandons aux créatures les raisons pour lesquelles Dieu agit ; tandis que le principe et le souverain maître de tout ne prend qu'en lui-même les motifs de son acte créateur et providentiel.

Voilà pour la connaissance de Dieu, Messieurs. Quant à la liberté, nous avons le sens intime, la connaissance expérimentale de son existence ; mais pouvons-nous nous rendre compte de toutes ses déterminations ? A supposer que nous lisions couramment le livre de notre vie, saurions-nous lire le grand livre de la vie humaine dans

tous les temps et tous les lieux ? Faites-y bien attention, la question des destinées ne se pose pas seulement entre Dieu et vous, elle se pose entre Dieu et l'humanité tout entière. Pour répondre aux difficultés dont notre esprit se tourmente, il faut donc que nous voyions d'un seul coup d'œil l'ensemble des êtres libres que Dieu gouverne et conduit à leurs fins ; il faut que nous connaissions clairement le mouvement universel de la liberté humaine, les influences qui se sont multipliées autour d'elle pour la solliciter ou gêner son action, les coups qu'elle a reçus, les solidarités qu'elle porte, enfin l'histoire intime du genre humain. Que nous sommes loin de posséder cette connaissance !

J'avais donc raison de dire, tout à l'heure, que les deux termes dont nous cherchons si anxieusement les rapports ne sont qu'imparfaitement déterminés, et ne peuvent fournir les éléments d'une solution précise. Voulez-vous les déterminer parfaitement, Messieurs ? Voulez-vous m'expliquer la suprême indépendance de l'infini par rapport au fini, et me définir adéquatement le souverain domaine qui en est la consé-

quence ? Voulez-vous me montrer comment des propriétés et des perfections sans limites se pénètrent dans le même être, et opèrent toutes ensemble dans le même acte ? Voulez-vous me faire comprendre la coexistence de l'éternité divine et du temps ? la mystérieuse correspondance d'un *toujours* indivisible avec les successions de la durée, de la vision et de l'action simultanées de Dieu avec les événements qui se déroulent l'un après l'autre dans le cours des siècles ? Voulez-vous me dire les motifs que Dieu prend dans son essence, pour régler les manifestations de ses perfections ? Voulez-vous me faire connaître l'état et le jeu de la liberté humaine, dans tous les individus de tous les temps et de tous les lieux, me raconter l'histoire intime du genre humain passé, présent et futur ? Voulez-vous ? — Je vous donne toute la semaine qui va s'écouler pour faire cela, et, si vous le faites, je m'engage, sur l'honneur, à vous expliquer, dans huit jours, à la même heure, du haut de cette chaire, les plus profonds mystères du gouvernement divin, entre autres la prédestination et la grâce, de manière à lever toutes les difficultés.

Mais j'attendrai en vain. Vous n'avez pour connaître Dieu que vos voies et vos pensées, et vos voies ne sont pas mes voies, dit le Seigneur : *Viæ vestræ non viæ meæ.* Mes pensées ne sont pas vos pensées : *Cogitationes meæ non cogitationes vestræ*[1]. Vous n'avez pour connaître la liberté humaine que vos propres déterminations, et vos déterminations ne sont qu'un paragraphe court et obscur de l'histoire générale du libre arbitre. Si vous ajoutez à cela les imperfections de votre langage, fondé sur de simples analogies, et où reviennent sans cesse les mots prévoir, préparer, prédéterminer, prédestiner, et le reste, tous impropres à exprimer adéquatement l'acte simple et toujours présent d'un être qui n'a ni passé ni avenir, vous reconnaîtrez qu'il faut renoncer à la solution du problème qui nous est proposé en ces termes : Découvrir et préciser les rapports du souverain domaine de Dieu et de la liberté, et vous direz avec le Sage : « J'ai compris qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de trouver la raison de ce que

1. Isai., cap. LV, 8.

fait Dieu.... plus il y travaillera, moins il trouvera[1]. »

Quoi donc ! Il faudra, malgré l'incertitude et les angoisses où nous plongent ces dogmes austères, croire tout sans comprendre ! Pourquoi non, Messieurs ? Cela ne vaut-il pas mieux que de prendre en face de Dieu une attitude odieuse et ridicule ? Odieuse, parce qu'en nous efforçant d'expliquer à fond les mystères de la prédestination et de la grâce, avec les données incertaines dont nous disposons et le langage inexact dont nous nous servons, il nous est impossible de ne pas offenser quelqu'une des perfections de Dieu. Ridicule, parce que notre ignorance nous expose à multiplier les sottises. Rien de plus comique, n'est-ce pas, qu'un manœuvre qui disserte sur la mécanique, un paysan sur la politique ? Eh bien ! devant les grandes et mystérieuses questions du gouvernement divin, nous sommes moins que manœuvres devant la mécanique, moins que paysans devant la politique. Ce qui faisait dire à un homme spirituel et ori-

1. Intellexi quod omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem... et quanto plus laboraverit ad quærendum, tanto minus inveniet. (Eccles., cap. VIII, 17.)

ginal : « En entendant nos *comment* et nos « *pourquoi* sur la conduite de Dieu dans l'œuvre « du salut, les anges doivent bien rire. »

Examinons sérieusement notre situation, elle n'est ni aussi humiliée, ni aussi critique qu'on l'imagine. Nous avons en présence des vérités certaines, appuyées sur l'autorité de la raison et sur l'autorité infaillible de l'Église. D'un côté, il est certain que Dieu existe, qu'il est infiniment parfait, qu'il a créé toutes choses, qu'il ordonne et gouverne les choses qu'il a créées, que la souveraineté de son gouvernement est absolue, qu'elle règle éternellement le sort éternel des êtres intelligents et libres, que la fin de l'homme et les moyens d'obtenir cette fin étant surnaturels doivent être l'objet d'une providence spéciale, que cette providence ne peut pas être la même pour ceux qui correspondent à son action et pour ceux qui lui résistent, que dans la conduite de cette providence rien ne doit offenser la liberté, la souveraineté, la prescience, l'infaillibilité, la sainteté, la bonté, la justice de Dieu; puisque alors il cesserait d'être infiniment parfait. D'un autre côté, il est certain que nous sommes libres, que le libre arbitre nous donne

le domaine de nos actes, que du domaine de nos actes résulte pour nous la responsabilité du bien et du mal. De côté et d'autre, il est certain que ces vérités s'accordent, parce qu'il est absolument impossible que la vérité soit en désaccord avec la vérité. Que faut-il de plus, Messieurs, pour tranquilliser vos esprits inquiets ? Vous ne voyez pas l'accord, mais un principe certain vous dit qu'il existe. Sacrifierez-vous à votre myopie intellectuelle les vérités qui vous éblouissent ? Ce serait absurde. « On ne nie pas ce qui « est clair, dit saint Augustin, parce qu'on ne « comprend pas ce qui est caché : *Non ideo « negandum est quod apertum est, quia com- « prehendi non potest quod occultum est*[1]. » Si un homme apercevant de loin le sommet des tours de Notre-Dame faisait ce raisonnement : je vois deux tours d'église, j'ai tout lieu de croire qu'il y a une église entre ces deux tours ; mais je ne vois pas l'église, donc il n'y a pas de tours, assurément vous le taxeriez de folie. Ne m'autorisez pas à vous traiter ainsi. Montrez-vous sages, prudents, réservés, en face du profond

1. *De dono perseverantiæ*, cap. XIV.

mystère de vos destinées. Acceptez le certain, courbez-vous devant l'incompréhensible. Soyez convaincus qu'en cette matière toute supposition est fausse dès qu'elle porte préjudice à une vérité bien établie. Répétez-vous souvent ces paroles de grands auteurs et de grands saints : Dieu est la bonté même, c'est nous qui faisons appel à sa justice : *Deus de suo optimus, de nostro justus*[1]. « La bonté et la justice sont les « perfections régulatrices de l'action de Dieu « dans l'œuvre de notre salut : *Dei prædesti-* « *natio numquam extra bonitatem, numquam* « *extra justitiam*[2]. Celui qui nous a créés sans « nous ne nous sauvera pas sans nous : *Qui* « *fecit te sine te non salvabit te sine te.* Ce n'est « pas injustement que Dieu refuse de sauver « ceux qui se perdent, puisqu'ils pourraient se « sauver s'ils le voulaient : *Non utique Deus* « *injuste noluit salvos fieri, cum possent salvi* « *esse si vellent*[3]. » Sous la douce et salutaire influence de ces maximes, que l'Église propose à nos méditations, vous sentirez s'apaiser vos

1. Tertullian. Lib. *De resurrectione carnis*, cap. XIV.
2. S. Prosper., *Respons. ad object. Vincent.*, cap. X.
3. S. Aug., *Enchirid.*, cap. XCIV.

angoisses. Les difficultés sérieuses, bien qu'inexpliquées, n'auront plus le pouvoir de vous troubler.

Je dis les difficultés sérieuses, Messieurs, car il en est dont le simple bon sens peut faire prompte justice, celle-ci, entre autres, devenue banale à force d'être répétée : — Le dogme de la prédestination tarit dans l'âme humaine la source de toute activité féconde, et ruine les fondements de la vie morale ; car tout homme qui croit à la prédestination peut faire ce raisonnement : — Ou je suis prédestiné, ou je ne le suis pas. Si je suis prédestiné, quelque chose que je fasse, je me sauverai, sinon, quelque chose que je fasse, je serai éternellement perdu. — Rien de plus facile que de réfuter ce sophisme vulgaire, dont les beaux esprits n'ont pas honte de s'armer contre l'enseignement catholique. Il suffit de l'appliquer à une action quelconque de la providence naturelle, sur les êtres libres, pour en faire toucher du doigt la flagrante absurdité. Nous savons que rien n'arrive ici-bas qui ne soit soumis à l'infaillible prescience et à l'immuable volonté du souverain maître de toutes choses. Il a mesuré notre vie et compté

nos jours ; il connaît, parce qu'il l'a préparé, l'instant précis de notre mort. Est-ce que cela nous permet de raisonner de cette sorte ? — Ou Dieu a décidé que je mourrai bientôt, ou il a décidé que je mourrai dans vingt ans. S'il a décidé que je mourrai dans vingt ans, quelque chose que je fasse, je vivrai jusque-là. Je puis donc ne prendre aucun soin de ma santé, vivre de l'air du temps, me jeter à l'eau, au feu, par la fenêtre ; je n'ai rien à craindre. Parler ainsi, dit justement un théologien, ce n'est pas raisonner, c'est délirer : *Plane deliria ista sunt non argumenta*[1]. La prédestination, nous l'avons vu, appartient à la Providence ; or la Providence subordonne toujours les moyens à la fin. La coopération active de notre libre arbitre à la grâce de Dieu est une partie nécessaire et intégrante de l'œuvre de notre salut. Le salut est une moisson de gloire, mais s'il n'y a pas de moisson sans soleil et sans pluie, il n'y en a pas non plus sans labour et sans ensemencement ; le salut est le prix de nos victoires, mais si le soldat ne peut vaincre qu'il ne soit assisté du

1. Billuart, *Tract. de Deo.* Dissert. XIX, art. 3.

Dieu des armées, il faut aussi qu'il use vaillamment de ses armes ; le salut est le port où doit aboutir la nef fragile de notre âme, après une traversée plus ou moins longue sur les flots perfides du monde, mais si la traversée ne se fait pas sans que le vent du ciel nous pousse, elle ne se fera pas non plus si notre main paresseuse lâche le gouvernail et néglige de tendre la voile. Je ne puis pas être certain de ce que Dieu a décidé de moi, c'est de foi [1], voilà pourquoi je me tiens dans un saint tremblement ; mais je suis certain qu'il n'a rien décidé sans moi, voilà pourquoi je dois agir saintement et m'efforcer, selon la parole de l'Apôtre, d'assurer ma vocation et mon élection par ma persévérance dans les bonnes œuvres. *Quapropter magis satagite ut per bona opera vestra, certam vestram vocationem et electionem faciatis* [2].

Messieurs, je vous en prie, occupez-vous

1. Nemo, quamdiu in mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero prædestinatorum... non nisi speciali revelatione seiri potest quos Deus elegerit. (Concil. Trid., sess. VI, cap. 12.)

2. II Petr., cap. I, 10.

moins de ce que Dieu a décidé que de ce que vous décidez vous-mêmes. Vous êtes ici quatre ou cinq mille hommes ; parmi ces quatre ou cinq mille hommes, il y a des chrétiens qui portent haut et ferme l'étendard de la foi, qui marchent avec persévérance dans la voie des commandements de Dieu, qui soumettent à l'autorité de son Église leur esprit et leur cœur, qui se purifient de leurs fautes par la pénitence, qui supportent patiemment la douleur, qui s'efforcent de gravir les hauteurs escarpées de la perfection chrétienne, qui répandent autour d'eux la lumière et le bien, qui attendent en tremblant les jugements de Dieu tout en se confiant dans son infinie miséricorde : signes de prédestination ! Est-ce que ces chrétiens ne veulent pas librement ce qu'ils font, malgré les contradictions des hommes, malgré les injures dont on les abreuve, malgré les obstacles qu'ils rencontrent à chaque pas, malgré les scandales et les séductions du monde, malgré les révoltes de leurs sens, malgré les orages qui grondent en leurs cœurs ? Qui donc osera reprocher à Dieu de les sauver ? A côté de ces chrétiens il y a peut-être des lâches et des im-

pies, infidèles à leur éducation et aux promesses de leurs jeunes années, traîtres à leur foi, contempteurs des lois divines, ennemis systématiques des saintes causes, esclaves des passions, endurcis dans le crime, révoltés contre la souffrance, sans prières, sans bonnes œuvres, sans souci de l'éternelle justice qui les attend et de l'opiniâtre miséricorde qui les poursuit : signes de réprobation ! Est-ce que ces misérables ne veulent pas librement être ce qu'ils sont, malgré les protestations de leur conscience meurtrie, malgré l'édification des vertus qui fleurissent autour d'eux, malgré les sévères leçons qu'ils reçoivent, malgré les tendres appels de l'Église qui leur envoie des apôtres, malgré les vives et charitables instances de leurs amis, malgré les larmes de leurs femmes, malgré les prières de leurs enfants ? Qui donc osera reprocher à Dieu de les damner ?

Messieurs, le poète Milton, après avoir décrit une assemblée générale du Pandemonium, nous représente les anges déchus se dispersant à travers le monde. Les uns, fous de rage, font voler en éclats les rochers et les collines, et chevauchent sur des tourbillons à travers les airs ; les autres,

plus paisibles, retirés dans une vallée solitaire, chantent sur un rythme mélancolique leur malheureuse chute. Mais ceux d'entre eux que préoccupent des pensées plus élevées, assis à l'écart sur une éminence, raisonnent hautement sur la Providence, la prescience, la volonté, l'irrévocable sort, le libre arbitre, la prédestination. Vain labeur ; la solution s'enfuit devant eux et en la poursuivant ils se perdent dans un labyrinthe inextricable[1]. Nous serons un jour, je l'espère, plus heureux que ces maudits. Mais en attendant, ce n'est pas dans l'abîme insondable des conseils divins, c'est en vous-mêmes, Messieurs, qu'il faut étudier la prédestination

1. Others, with vast Typhœan rage more fell,
Rend up both rocks and hills, and ride the air
In whirlwind ; . . . . . .
. . . . . .Others more mild
Retreaded in a silent valley, sing,
With notes angelical to many a harp
Their own heroic deeds and hapless fall
By doom of battle. . . . . .
. . . . . .
Others apart sat on a hill retired,
In thoughts more elevate, and reason'd high
Of providence, foreknowlegde, will, and fate,
Fix'd fate, free will, foreknowledge absolute,
And found no end, in wand'ring mazes lost.
(*Paradise Lost*. Book II.)

et la grâce. Si vous regardez du côté de Dieu, dites avec saint Paul : « O profondeur des trésors de la sagesse et de la science divines ! Que les jugements du Très-Haut sont incompréhensibles et ses voies impénétrables ! Qui connaît sa pensée ? qui a été son conseiller ? qui lui a donné le premier pour qu'on lui rende ? Car tout vient de lui, tout se fait par lui, tout est en lui[1]. » Mais n'insistez pas. Retournez-vous promptement de votre côté, mettez-vous à l'œuvre ; veillez, priez, travaillez, combattez, sanctifiez-vous, résolvez pratiquement le mystère de vos destinées au lieu de chercher en vain à le résoudre spéculativement. Un voyageur pressé d'arriver à son but n'attend pas pour partir la solution de tous les problèmes de mécanique qui se cachent dans les entrailles d'une locomotive, il prend le train et se laisse conduire. Faites comme lui. Une machine divine, la grâce, vous attend, ne vous inquiétez ni de sa nature,

1. O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus ! quis enim cognovit sensum Domini ? aut quis consiliarius ejus fuit ? aut quis prior dedit illi et retribuetur ei ? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. (Rom., cap. XI, 33-36.)

ni de la manière dont elle agit, montez et laissez-vous emporter jusqu'au bout de la course ; vous arriverez sûrement à la gloire, que je vous souhaite de tout mon cœur.

---

# VINGT-QUATRIÈME CONFÉRENCE

---

## L'ACTION DE LA GRACE

# VINGT-QUATRIÈME CONFÉRENCE

## L'ACTION DE LA GRACE

Eminentissime Seigneur, Messeigneurs[1], Messieurs,

Il m'était impossible, dans la question que nous avons traitée précédemment, de séparer la grâce de la prédestination ; car l'acte providentiel, qui a pour objet l'œuvre de notre salut, embrasse nécessairement avec la fin à laquelle nous sommes prédestinés, le moyen d'atteindre cette fin. Nous allons à la gloire par la grâce. Déjà vous savez que la grâce est un don gratuit de la libéralité divine, une influence mystérieuse et surnaturelle du premier principe de tous les mouvements, avec lequel opère activement et indivisiblement notre volonté libre.

1. Mgr le coadjuteur et Mgr Ravinet, ancien évêque de Troyes.

Vous savez davantage. En vous expliquant la sublime ordonnance de l'œuvre de Dieu, je vous ai montré la grâce couronnant les magnifiques prérogatives de l'homme, la vie divine elle-même inoculée à notre nature et l'associant à sa gloire, la création tout entière devenant par cette association une œuvre achevée où brille la plus haute perfection qui se puisse concevoir. Nous considérions alors la grâce comme un don permanent qui modifie l'essence même de l'âme, la rend réellement participante de la nature et de la vie divines, fait de l'homme un vrai fils de Dieu, et lui confère ainsi une suprême beauté, une suprême grandeur. Mais ce don permanent par lequel était achevée la perfection de l'univers dans la personne de notre premier père, cette vie divine à laquelle nous pouvons participer nous-mêmes, ce n'est pas toute la grâce. Dieu ordonne au don qui reste un don qui passe, à l'état une action transitoire qui joue dans l'économie de sa Providence un rôle d'une souveraine importance pour nos destinées éternelles, comme vous avez pu vous en convaincre en entendant

1. Voyez dix-huitième conférence. *La vie divine dans l'homme.*

notre dernière conférence. Il me semble donc que notre étude du gouvernement divin serait incomplète, si nous nous contentions des indications succinctes que je vous ai données. L'action de la grâce ou, pour parler le langage de l'École et du catéchisme, la grâce actuelle mérite un examen particulier que je vais faire aujourd'hui.

Je ne veux dire ni quelle est son entité surnaturelle, ni de quelle manière elle est efficace ou suffisante, ni comment elle se divise et se subdivise en grâce antécédente, concomitante et subséquente, en grâce qui prévient, excite, appelle, inspire, opère, coopère, dirige, gouverne, protège, aide, confirme et consomme ; ce sont choses secrètes, difficiles, compliquées, devant lesquelles saint Augustin, le docteur de la grâce, avouait son impuissance[1], et qu'il est inutile de ramener ou d'introduire. Considérons simplement, à la lumière du dogme catholique, ce que la grâce fait en nous. Je résume ses opérations en deux propositions dans lesquelles

1. Gratia quæ humanis cordibus divinâ largitate tribuitur nimium est secreta et a sensibus remota. (Lib. *De Prædestinatione sanctorum*, cap. VIII, nº 13.)

j'accuse fortement, et à dessein, l'action de la nature : car nous ne devons pas moins nous éloigner des hérétiques, qui, confondant la grâce avec la volonté même de Dieu, font de la nature humaine un instrument purement passif de sa toute-puissance[1], que de ceux qui donnent à la nature, dans l'œuvre de notre salut, une initiative et des droits usurpés. Je dis donc : 1° La nature prévenue, guérie et secourue par la grâce, se prépare à être sanctifiée par la grâce. 2° La nature sanctifiée se perfectionne sous l'influence de la grâce, jusqu'à ce qu'elle soit définitivement confirmée dans le bien par la dernière grâce. Plus brièvement : Action de la grâce avant la justification ; action de la grâce après la justification.

## I

Que la grâce nous prévienne, c'est une vérité de foi définie par l'Église contre une hérésie

1. Gratia est operatio manus omnipotentis Dei, quam nihil impedire potest aut retardare. Gratia non est aliud quam voluntas omnipotentis Dei jubentis et facientis quod jubet. (Propositions de Quesnel condamnées par Clément XI. *Const. Unigenitus.*)

fameuse qui troubla les premiers siècles chrétiens et qui, je le crains bien, compte encore de nos jours des sectateurs ignorants. Nous créons facilement de Dieu à nous des obligations de justice et, considérant les bonnes dispositions de notre nature, nous nous imaginons que Dieu est obligé de s'incliner vers nous et de nous rendre don pour don. Saint Paul a bien dit : « *Quis prior dedit ei et retribuetur ei* [1] *?* Qui a donné le premier à Dieu pour que Dieu lui rende ? » — « *Si gratia jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia* [2]. La grâce est un don gratuit, elle ne vient donc pas de nos œuvres, autrement elle ne serait plus la grâce. » — Mais nous sommes plus remplis de nos illusions que de la doctrine de saint Paul. Si ce n'est pas pour nous, c'est pour ceux qui nous sont chers que nous osons faire appel à la justice divine. Aveuglés par une tendresse trop humaine, séduits par l'honnêteté réelle ou apparente de leur vie, nous sommes moins étonnés de les voir obstinément éloignés de toute croyance et de toute pratique religieuse que de ne pas voir Dieu venir

1. Rom., cap. XI, 35.
2. Rom., cap. XI, 6.

au-devant d'eux, comme si cela leur était dû. Erreur funeste qui nous fait oublier la seule perfection que nous devrions invoquer : la miséricorde.

Oui, Messieurs ; la miséricorde, et non pas le mérite, est l'unique principe de la première grâce qui attire une âme vers Dieu ; car, dit saint Thomas, outre qu'il répugne de rapprocher le mérite de la gratuité, il n'y a aucune proportion entre le don qui nous est fait et la nature qui le reçoit. Le don qui nous est fait contient en germe la possession de l'infini, la nature, fût-elle ornée des plus belles qualités, mérite seulement dans un ordre fini ; le don qui nous est fait est un acte de providence spéciale, la nature si elle a des droits, ne les peut faire valoir que devant la providence générale. De plus, le péché, qui précède toujours la première grâce dans la nature, aggrave notre impuissance et la rend plus manifeste[1].

1. Donum gratiæ potest considerari secundum naturam ipsius rei quæ donatur, et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam ; tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. (Summ. Theol., I^a II^ae p., quæst. 114, a. 5.)

Deus homines justos convertit ad seipsum, sicut ad *specialem finem* (Ibid., quæst. 109, a. 6.)

L'action de la grâce est donc souverainement libre dans son principe. L'homme ne peut ni s'y préparer, ni la mériter. Toutefois, Messieurs, par une condescendance qui tient le milieu entre la stricte justice et la pure bonté, Dieu veut bien écouter la prière des âmes saintes réclamant de sa miséricorde la conversion d'un pécheur, et tenir compte de leurs mérites à l'égard de ceux qui ont reçu dans leurs veines un sang depuis longtemps imprégné de sa grâce. Ce n'est pas à un droit qu'il cède ; car la prière n'a de promesses infaillibles que pour celui qui la fait, et le mérite personnel n'est pas réversible sur autrui. Mais, en cela, Dieu obéit à une haute convenance appelée, par saint Thomas, la proportion de l'amour[1]. Il convient, en effet, que l'ami tout-puissant ne se laisse pas vaincre en générosité par l'âme dont toutes les forces sont employées à lui plaire ; et puisque l'homme juste ne refuse rien à la volonté du Dieu qu'il

1. Merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam : quia enim homo in gratiâ constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiæ proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius. Summ. Theol., Ia IIae p., quæst. 114, a. 6.)

aime, Dieu lui accorde en retour ce qu'il demande pour les autres, et prolonge jusque sur la race de ses élus la bénédiction qu'ils ont fait fructifier dans leur personne.

Si donc vous ne pouvez pas en appeler à la justice divine lorsqu'il s'agit d'obtenir pour les autres une première grâce, vous pouvez du moins, si vous avez le bonheur d'être les amis de Dieu, la demander avec foi à sa miséricordieuse condescendance. Votre prière, n'eût-elle pas l'effet prochain et direct que vous en attendez, ne laissera pas de provoquer la libéralité divine, et peut-être que la grâce, reculant devant les obstacles qu'elle rencontre là où vous la priez d'agir, ira se déverser sur l'âme plus ouverte de quelque infidèle, perdu aux extrémités du monde. Vous pouvez encore, jeunes gens, en vous sanctifiant de bonne heure et en multipliant vos mérites, purifier les sources de la vie dont les flots s'épancheront un jour de vos flancs généreux, vous pouvez vous préparer une race bénie, où Dieu verra d'un œil plus tendre et plus compatissant le sang de ses amis, où seront étouffés les appétits de la matière, et par là diminués les empêchements que toute

nature humaine oppose en naissant à la première grâce de Dieu.

Hélas ! comme si ce n'était pas assez du triste héritage que se passent les hommes depuis plus de soixante siècles, chaque génération l'augmente de ses penchants dépravés. Non seulement chez les peuples assis encore à l'ombre de la mort, mais chez ceux qui vivent en pleine lumière du christianisme, la sève humaine se charge à chaque poussée de nouveaux germes de corruption. Par une disposition providentielle, dont nous aurons à nous entretenir un jour, la grâce de vie prévient vos enfants, Messieurs ; mais, de votre côté, ne prévenez-vous pas la grâce actuelle qui doit, à l'heure où la conscience s'éveille, solliciter dans ces chers petits êtres un premier choix du libre arbitre pour le tourner vers Dieu ? La loi d'hérédité transmettant au fruit de votre vie l'empreinte et le mouvement des habitudes funestes d'une jeunesse trop souvent souillée, vos lâches complaisances pour des penchants et des caprices enfantins qui se tournent en passions, vos paroles imprudentes et peut-être criminelles, les exemples de votre vie trop facile et trop libre,

le tumulte de votre foyer où la voix du monde étouffe la voix de Dieu, est-ce que tout cela n'encombre pas les avenues de ces âmes toutes neuves qui avaient besoin de sentir l'action de la grâce ? Enfin n'êtes-vous pas la première cause des empêchements devant lesquels recule la Providence, qui arrivait à vos enfants les mains pleines de bienfaits ? Je n'insiste pas sur cette mystérieuse responsabilité : vous y réfléchirez.

Revenons à notre principe. Il est de foi que l'homme ne peut pas se préparer d'une manière positive à la grâce, c'est-à-dire, par le droit que crée le mérite ; cependant on ne niera pas qu'il puisse s'y préparer d'une manière toute négative, c'est-à-dire, par l'éloignement des obstacles qui repoussent l'action de Dieu. « Le mystérieux soleil de justice, dit saint Ambroise, s'est levé sur tous et est venu pour tous[1]. » Il est dans sa nature de répandre la lumière et la chaleur ; mais si ses rayons ne rencontrent que des âmes opaques, rien ne l'oblige à les rendre transparentes. Elles ne doivent s'en prendre

1. Mysticus ille sol justitiæ omnibus ortus est, omnibus venit. (In Psalm. CXVIII.)

qu'à elles des froides ténèbres où elles demeurent ensevelies. Écoutez, sur ce sujet, la grave parole de saint Thomas. « Il appartient, dit-il, à la divine Providence de pourvoir tout homme de ce qui est nécessaire à son salut, pourvu qu'elle n'en soit pas empêchée[1] .... et comme il est au pouvoir du libre arbitre de poser ou de ne pas poser des obstacles à la réception de la grâce, c'est justice d'imputer à péché ces obstacles à celui qui les a librement posés[2]. »

Il est très vrai que la toute-puissance de Dieu ne connaît pas d'obstacles. Elle comble et renverse, sans effort, les douves de fange et les remparts d'orgueil dont une âme habituée à pécher s'entoure, comme pour se préserver de ses atteintes. Augustin s'humilie sous ses coups, Paul anéanti remplace sur ses lèvres frémissantes les menaces et les malédictions par cette question timide et soumise : Seigneur,

1. Hoc ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. (Quæst. 14, *De Veritate*, a. 11, ad 1.)

2. Cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinæ gratiæ receptionem, vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei, qui impedimentum præstat gratiæ receptioni. (Summ., *cont. Gent.*, lib. III, cap. 159.)

que voulez-vous que je fasse[1] ? Elle peut, en un instant, transformer un vase d'iniquité en un vase d'élection. Nous lisons dans l'histoire, j'ai lu plus d'une fois dans le livre de la conscience humaine, ces miracles de la toute-puissance divine. Mais c'est de l'extraordinaire, si je ne me trompe, et nous recherchons l'ordinaire dans les opérations de la grâce. Or, l'ordinaire ce n'est pas que le fleuve grossi par la tempête brise tout ce qu'il rencontre sur son passage pour se répandre sur les terres arides, mais qu'il écoule tranquillement ses eaux par les pentes où il trouve moins de résistance ; l'ordinaire ce n'est pas que l'on entre quelque part en forçant les portes barricadées et murées, mais bien en poussant tout doucement celles qui s'entr'ouvrent. Le bon sens nous dit donc que, à l'ordinaire, l'action de la grâce s'adressera aux âmes honnêtes, préférablement à celles qui croupissent dans le limon impur de tous les vices ; aux âmes ignorantes et faibles, préférablement à celles que l'orgueil endurcit. En plusieurs endroits de l'Évangile, Jésus-Christ

1. Cf. Act. apost., cap. IX, 1-18.

nous indique, par sa parole et sa conduite, ce naturel penchant de la miséricorde vers les petits que des doctrines perverses et des exemples scandaleux peuvent entraîner au mal, mais que l'humilité et la candeur native de leur âme préservent de cette obstination particulière aux superbes qui cherchent, par des sophismes, à se mettre en règle avec l'iniquité.

C'est dans ce sens, Messieurs, qu'il faut interpréter ce vieil axiome de la scolastique, dans lequel les novateurs du XVII^e siècle prétendaient flairer une odeur d'hérésie : — A celui qui fait tout ce qui est en son pouvoir Dieu ne refuse pas sa grâce : *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam.* — On ne dit pas qu'il la donne, comme si la nature par ses propres mérites avait des droits à sa libéralité ; on dit qu'il ne la refuse pas, pour montrer que, de son plein gré, il suit les règles indiquées par sa sagesse à la libre effusion de ses dons.

Cet axiome, ainsi entendu, éclaire la douloureuse situation des peuples infidèles, dont le sort éternel préoccupe tous ceux qui cherchent à justifier la Providence dans le gouvernement du genre humain. Pourquoi la grâce semble-

t-elle s'arrêter aux frontières des régions maudites qu'ils habitent ? Pourquoi ? — Hélas ! parce qu'ils ont ajouté et ajoutent chaque jour, par de nouvelles prévarications, de nouveaux obstacles à l'effusion des dons de Dieu. Cependant ils ne sont point aussi abandonnés que nous l'imaginons. Le soleil de grâce est levé sur leur horizon, tout prêt à faire pénétrer ses rayons là où les ombres de la mort seront moins épaisses. C'est la doctrine de notre angélique docteur, exprimée dans ce texte bien connu dont je viens de vous citer le commencement : « Il appartient à la divine Providence de pourvoir tout homme de ce qui est nécessaire à son salut, pourvu qu'elle n'en soit point empêchée. Si donc un infidèle, un sauvage même, nourri dans les forêts, suivait l'inspiration de la raison naturelle dans l'appétit du bien et la fuite du mal, il faut tenir pour très certain que Dieu lui révélera, par une inspiration intérieure, ce qu'il est nécessaire de croire, ou bien qu'il lui enverra un prédicateur, comme il envoya jadis Pierre au centurion Corneille[1]. » Sans doute, il y a plus d'un

1. (Vide sup...) Si enim aliquis in sylvis nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali,

pas du premier acte de la nature à la vocation surnaturelle, et la rectitude morale d'un homme juste, bienfaisant, religieux, craignant Dieu, comme était Corneille, ne s'acquiert pas par les seuls efforts du libre arbitre. Mais la motion de Dieu ne fait pas défaut à celui en qui il a trouvé un germe de bonne volonté. Il le prévient par des secours gratuits qui, sans commencer encore la vie surnaturelle dont la foi est le principe, la préparent de loin[1] ; secours gratuits, appelés par les théologiens grâces médicinales.

Vous me demandez, Messieurs, pourquoi des grâces médicinales ? La nature est-elle donc malade et a-t-elle besoin d'être guérie ? Oui, la nature est malade d'une blessure qu'elle a reçue près de son berceau, et que le temps n'a fait qu'envenimer. — Comment cela ? — Prenez

certissime tenendum est, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. (*De Veritate*. Loco cit.)

1. Præxigitur ad gratiam (in quantum est ipsum habituale donum Dei) aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materiâ dispositâ. (Summ. Theol., Iª IIªᵉ p., quæst. 112, a. 2.)

Est... præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est à Deo movente. (Ibid., ad 1.)

patience, je vous le dirai. Pour le moment, contentez-vous d'écouter les cris de détresse que poussent, à travers les siècles, les grandes âmes, contemplez l'affreux spectacle des misères morales de l'humanité, là surtout où n'ont point encore pénétré les enseignements de la foi, et vous serez convaincus de cette douloureuse vérité : la nature est malade.

L'hérésie a versé sur ses maux des larmes hypocrites, et l'a condamnée à une totale impuissance. A l'en croire, « le libre arbitre n'est propre qu'à pécher sans le secours de Dieu. Toutes les œuvres des infidèles sont autant de crimes, toutes les vertus des philosophes autant de vices[1]. » D'un autre côté, le rationalisme, jetant un voile sur la plaie béante du péché, a prétendu que l'intelligence humaine n'avait besoin que de ses ailes pour parcourir tout l'empire du vrai, que les seules forces du libre arbitre suffisaient à la conquête de sa perfection morale. Mais l'Église est intervenue, et repous-

1. Liberum arbitrium, sine gratiæ Dei adjutorio nisi, non ad peccandum valet.

Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia. (Propositions de *Michel Baïus* condamnées par *Pie V*, *Grégoire XIII*, *Urbain VIII*.)

sant de sa main souveraine ces apôtres du désespoir et de la présomption : — Taisez-vous, leur a-t-elle dit, la nature n'est pas morte, elle est malade ; c'est la grâce de Dieu qui la guérit. La nature n'est pas morte ; car, dans les ombres de l'erreur, elle a pu discerner des vérités premières dont l'apôtre s'est servi pour lui reprocher ses infidélités et ses ingratitudes[1]. La nature n'est pas morte ; car les Gentils, vivant hors la loi, ont accompli naturellement des œuvres que la loi prescrit[2]. La nature n'est pas morte ; car nous voyons dans l'Écriture Dieu, qui ne récompense que le bien, bénir, par la prospérité et le succès, certaines actions des infidèles[3]. La nature n'est pas morte ; mais elle est malade. Le vol de sa raison défaille à chaque instant, et la précipite vers les ombres quand elle croit planer encore dans les régions de la

1. Cf. Epist. ad Rom., cap. I, 19-32.

2. Cum enim gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sunt sibi lex. (Rom., cap. II, 14.)

3. Benefecit Deus obstetricibus (Ægyptiacis), et quia timuerunt Deum, ædificavit eis domos. (Exod., cap. I, 20-21.)

Dedi ei (regi Nabuchodonosor) terram Ægypti, pro eo quod laboraverit mihi, ait Dominus Deus. (Ezech., cap. XXIX, 20.)

lumière : les efforts de sa volonté, mal réglés, mal dirigés, toujours contrariés par la violence des appétits, ne peuvent fournir la longue et difficile carrière des vertus qui font l'homme de bien. Qui ne connaît l'histoire des monstrueuses aberrations de l'esprit humain ? Qui ne sait que les philosophies les plus élevées et les plus pures ont toujours été entachées de quelque grossière erreur ? Qui n'a vu d'un œil attristé les crimes les plus abominables, protégés par les lois et les croyances religieuses, entrer dans les habitudes des nations civilisées : vol, duplicité, mensonge, cruauté, tyrannie du vainqueur sur le vaincu, du grand sur le petit, du riche sur le pauvre, du maître sur le serviteur, de l'homme sur la femme, du père sur l'enfant, débauches des sens, infamies innomées et innomables ? Et tout cela serait le fruit d'une nature saine ? Non ; il y a là infirmité et défaillance. Au lieu de se soumettre à l'empire de l'esprit, « la chair « l'affaiblit et convoite contre lui, dit l'Apôtre[1]. « Je vois dans mes membres une loi qui combat « la loi de mon âme et m'enchaîne à l'iniquité ;

1. Caro enim concupiscit adversus spiritum. (Galat., cap. V.)

« la loi est spirituelle et je suis charnel, vendu « au péché par le malheur de ma naissance, je « ne comprends pas ce que je fais. Je ne fais pas « le bien que je veux, je fais le mal que je hais. « Malheureux homme que je suis ! qui me « délivrera de ce corps de mort ? *Infelix homo, « quis me liberabit de corpore mortis hujus ?* « La grâce de Dieu : *Gratia Dei*[1]. » Oui, la seule grâce de Dieu ! C'est elle qui perfectionnant la clairvoyance de la raison lui permet de discerner les ombres de la lumière, de voir dans leur ensemble, non seulement les vérités spéculatives, mais les vérités pratiques qui forment la conscience. C'est elle qui rectifiant la volonté la dispose à obéir aux ordres de la raison pratique, et à accomplir tous les préceptes de la loi de Dieu ; c'est elle qui affermissant le libre arbitre lui donne la force de soutenir les assauts des tentations violentes, si funestes à la vertu ;

1. Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati. — Scimus enim quia lex spiritualis est : ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato. — Quod enim operor, non intelligo. Non enim quod volo bonum hoc ago ; sed quod odi malum illud facio. — Infelix homo, etc. (Rom., cap. VIII, 23, 14, 15, 24, 25.)

enfin, c'est la grâce qui fait l'homme de bien[1].

Cette vérité de foi vous paraît étrange, Messieurs, parce que vous êtes habitués à faire une part trop large à la nature déchue dans la connaissance du vrai et la pratique du bien. Mais d'où vient cela ? — De ce que, ne considérant que les facultés humaines dont vous analysez psychologiquement les opérations, vous oubliez totalement le milieu où vous vivez. Il y a dix-huit siècles que ce milieu est imprégné de la grâce de Dieu. Les enseignements de la foi, les sages prescriptions de la discipline chrétienne, la vertu des sacrements, les exemples héroïques des saints ont formé, à la longue, une atmosphère bénie au sein de laquelle vous êtes plongés. Vous en respirez les divins effluves, vous vous en assimilez la force surnaturelle ; sans vouloir être chrétiens, vous pensez et agissez chrétiennement, et, ingrats que vous êtes, vous faites, dans votre estime, bénéficier la nature d'une

1. Cf. Summ. Theol., Ia IIae p. ,quæst. 109, a. 1, *Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit ?* a. 2, *Utrum homo possit velle et facere bonum sine gratia ?* a. 4, *Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit ?* a. 8, *Utrum homo sine gratia possit non peccare ?*

honnêteté dont la grâce est en réalité le principe. En effet, que seriez-vous sans la prédication de l'Évangile, sans les lumières et les bienfaits qui l'accompagnent ? Ou des sauvages, ou des barbares, ou des païens civilisés. Le plus homme de bien d'entre vous mangerait peut-être, à l'heure qu'il est, son semblable, ou vivrait de pillage ou de rapine, ou célébrerait quelque mystère immonde, ou couvrirait, comme les sages de l'antiquité, du manteau de la philosophie quelques-uns de ces vices que l'opinion publique absolvait jadis, qu'elle châtie aujourd'hui d'une irrémédiable flétrissure.

Que dis-je, Messieurs ? Il n'est pas besoin de supprimer la prédication de l'Évangile. Même dans les milieux où se fait sentir l'influence des grâces extérieures que nous devons à la pratique publique du christianisme, vous pouvez allumer la lanterne de Diogène et chercher le véritable et complet homme de bien : — l'homme intelligent sans orgueil, riche sans ostentation ou pauvre sans envie, prudent sans dissimulation, fidèle à sa parole, en toute rencontre plus attaché à la justice qu'à son intérêt, ferme sans dureté, fort dans l'adversité, patient dans la

souffrance, toujours prêt à rendre service, toujours ouvrant à la misère une main libérale, constant dans l'amitié, pardonnant généreusement les injures, bannissant toute haine de l'ennemi, réprimant ses passions, réglant ses appétits, veillant sur ses sens, sachant se soumettre sans bassesse, commander sans hauteur et sans dédain, et surtout inclinant devant Dieu, avec une raison convaincue de sa grandeur infinie, un cœur rempli d'un amour qui surpasse tout autre amour. Où est-il, cet homme de bien ? Est-ce vous, Messieurs, vous qui prétendez ne devoir votre honnêteté qu'à la nature ? — Mais, pardon, ma question est indiscrète. Je crois que vous êtes tous l'honnête homme que je viens de décrire ; toutefois vous ne me ferez jamais dire que la grâce, qui guérit la nature, n'est pour rien dans votre honnêteté.

Et quand cela serait ! l'honnêteté n'est pas tout l'homme. Dieu, ainsi que je vous l'ai enseigné, veut de nous une plus grande perfection. Il nous assigne comme fin dernière la vision éternelle de son essence, et le seul moyen qui soit proportionné à cette fin, c'est la communication intime de la vie divine comme don

permanent. Cette communication, étant dans chacun de nous toujours précédée du péché, s'appelle justification. Or, dit l'apôtre, l'action de la grâce précède la justification par la vocation : *Quos vocavit hos et justificavit.* Il ne faut pas croire, Messieurs, qu'on devine l'ordre surnaturel, et qu'on y entre de plain-pied par le seul fait d'une préférence toute humaine. Personne ne quitte la sphère limitée de la nature et n'aspire à la vie divine que sur l'appel de Dieu, lequel se compose habituellement de deux grâces : la grâce extérieure d'enseignement, la grâce intérieure d'illumination et d'attrait, suivie de l'acquiescement de l'âme humaine à la vérité et à ses conséquences pratiques. L'infidèle a besoin de cette double grâce comme ceux à qui s'adressait la première prédication des apôtres ; mais nous ?

Hélas ! sous les rayons partout répandus de la vérité, je vois une multitude d'infortunés qui marchent dans l'ombre. Ceux-ci, longtemps abreuvés de lumière, se sont déshonorés par une apostasie publique, et semblent n'avoir plus de vigueur et d'audace que pour se venger, en blasphémant, de Celui qui les avait appelés.

Plus misérables que les infidèles de naissance qui, selon les mélancoliques et compatissantes expressions de l'Écriture, sont assis dans les ténèbres, ils fuient dès que la lumière approche. Que dis-je ? ils s'efforcent contre elle et cherchent à l'étouffer, tant ils sont désireux que personne n'en puisse plus jouir parce qu'elle leur déplaît. Engagés par serment à l'impénitence, ils s'en vont d'un pas résolu vers leur damnation. Par quel coup de tonnerre Dieu les appellera-t-il encore ? Mystère ! Mais si la voix de la grâce ne retentit plus pour eux, qu'auront-ils à reprocher à la Providence dont ils ont trahi les miséricordieux desseins ?

Près de ces renégats, combien d'autres ne sont incrédules que parce qu'ils ont à peine ou mal entendu l'appel de Dieu ! Prévenus avant l'âge de la réflexion par des préoccupations mondaines et des influences étrangères, ils ont bien vite oublié la vérité écoutée d'une oreille distraite, s'ils l'ont écoutée. De tout ce qu'ils ont vu, entendu, étudié depuis, ils n'ont recueilli que des idées fausses et des préjugés qui les tiennent éloignés de la foi. Mais, par pitié pour leur ignorance, Dieu ne refuse pas de les appeler

encore. Sa parole vient à leur rencontre sur les lèvres d'une femme aimée, d'un ami dévoué, d'un apôtre éloquent, sur les pages d'un livre où s'est épanchée la foi d'une grande et belle âme. Ils écoutent, ils lisent, ils se sentent ébranlés : cependant ni l'amour le plus tendre, ni le dévouement, ni l'éloquence, ni l'étude, ni la science ne les convaincront, que Dieu n'ajoute à ses préparations extérieures une préparation intime qui donne à ces âmes l'intelligence de la vérité et les y fait adhérer par la foi. Lydie écoutait les prédications de saint Paul, mais le sublime apôtre n'eût pas mieux réussi qu'auprès de l'aréopage, si le cœur de son hôtesse n'eût été ouvert à ses enseignements par une mystérieuse opération de la grâce de Dieu. *Dominus aperuit cor ejus intendere his quæ dicebantur a Paulo*[1]. Il faut tenir compte de cette opération, Messieurs, non moins que de vos efforts personnels. Vous êtes coupables quand votre âme obstinée, malgré tous les motifs qui la pressent de s'instruire des choses de Dieu, refuse de concourir à la grâce extérieure de vocation, de

1. Act., cap. XVI, 14.

quelque manière qu'elle vous prévienne. Mais quand, après que vous avez répondu par l'attention et par des recherches sérieuses à cette première grâce, je vous entends vous plaindre encore de n'avoir pas la foi, j'ai le droit de vous demander s'il n'y a pas au fond de votre âme un reste d'orgueil ou de lâche épouvante, qui vous fait reculer devant les conséquences pratiques de votre adhésion, et vous empêche de dire, d'une voix franche et d'un cœur sincère : Seigneur, faites que je voie : *Domine, fac ut videam*[1].

On n'approche de Dieu, on ne se prépare à la participation de sa vie que par la foi ; c'est le nécessaire principe de notre salut, et la foi est, dans nos âmes, le fruit de la grâce active[2]. Mais j'en vois parmi vous des quantités qui ont la foi, et dont l'âme, malgré cela, est depuis

1. Luc., cap. XVIII, 41.

2. Si quis per naturæ vigorem... Evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione, et inspiratione Spiritus sancti... hæretico fallitur spiritu. (Conc. Arausic., II, cap. 7.) Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere posse sicut oportet... ut ei justificationis gratia conferatur : Anathema sit. (Conc. Trid., sess. VI, cap. 3.)

longtemps veuve du grand don de Dieu. Ils ne l'ignorent pas, et dans les heures sérieuses où repliés sur eux-mêmes ils sondent le vide que le péché a creusé en eux, ils s'attristent, ils voudraient en finir avec cette vie inachevée dont les bonnes œuvres se flétrissent à mesure qu'elles s'épanouissent, dont les mérites sont frappés d'impuissance. Ils voudraient, mais ils ne veulent pas encore. Le péché leur fait honte, ils n'ont pas le courage de rompre ses liens ; la vertu leur fait envie, ils ne se sentent pas la force de lui accorder les sacrifices qu'elle exige. Inquiets, troublés, tourmentés par la foi qui leur crie sans cesse : — Convertissez-vous ! *Convertimini !* ils ne sortiront de cette crise mystérieuse que lorsqu'ils diront résolument : — Seigneur, convertis-nous toi-même, tu es notre salut : *Converte nos, Deus, salutaris noster*[1] ; car c'est la grâce seule qui fait le repentir que Dieu agrée. Pécheurs, défiez-vous de votre faiblesse, craignez-en les retours, c'est bien ; mais n'oubliez pas, je vous en conjure, qu'il est une force infinie toujours prête à vous assister. Faites ce que

1. Psalm. LXXXIV.

vous pouvez, demandez ce que vous ne pouvez pas faire, Dieu fera toujours plus qu'il ne vous doit[1].

Voilà, Messieurs, l'action de la grâce avant la justification. Je l'ai décrite, non pas à ma fantaisie (Dieu nous préserve de la fantaisie dans des questions aussi délicates !), mais d'après les enseignements précis de la foi. C'est la foi qui nous dit que la grâce prévient la nature, guérit la nature, aide et surnaturalise les opérations préparatoires de la nature. La nature n'est donc pas une force indépendante qui emprunte, dans un moment critique, le secours d'une autre force pour agir avec elle, comme le conducteur d'un char emprunte un renfort ; c'est une force subalterne entièrement saisie par une force supérieure, et agissant indivisiblement avec elle. Toutefois, dans cette indivisible action, la nature n'est ni absorbée, ni effacée. Elle conserve ses propriétés, elle jouit de son libre mouvement ; c'est elle-même, dit

1. Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem pœnitere posse sicut oportet... ut ei justificationis gratia conferatur : Anathema sit. (Conc. Trid., sess. VI, cap. 3.)

Cf. Summ. Theol., Ia IIae p., quæst. 109, a. 7.

saint Thomas, qui se prépare sous l'action de la grâce à être sanctifiée par la grâce[1].

Comment se fait cette sanctification ? Quelle est l'action de la grâce après cette sanctification ? Telles sont les deux questions qui nous restent à traiter.

## II

S'il nous est possible, Messieurs, de connaître et d'énumérer les opérations de la grâce dans la préparation de l'âme humaine à la justification, il nous est impossible d'en décrire d'une manière exacte le procès. En cela Dieu est absolument libre de son action ; il va plus ou moins vite selon que sa miséricorde est plus ou moins pressée d'arriver à ses fins[2]. Mais,

1. Cf. Summ. Theol., Ia IIae p., quæst. 109, a. 6.

2. Cum homo ad gratiam se præparare non possit, nisi Deo eum præveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perveniat. Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum ; et talis præparatio præcedit gratiam... Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit... et ita contigit Paulo, qui subito, cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor ejus a Deo audiendo, addiscendo et veniendo, et ideo subito est gratiam consecutus. (Summ. Theol., Ia IIa, p. quæst. 112, a. 2, ad 2.)

quand tout est prêt comme il veut, l'œuvre de notre justification s'accomplit en un instant[1].

Dans cette pentecôte intime, l'Esprit-Saint survient en nous, non d'une manière visible, mais avec la même véhémence qu'au Cénacle. Il répand en nos âmes la vie divine et, du même coup, le libre arbitre se retourne vers Dieu, s'arrache pour se donner à lui aux étreintes du péché, et toute iniquité est effacée[2]. Ce n'est pas à proprement parler un miracle qui s'opère, car notre âme créée à l'image de Dieu et destinée par lui à la vie éternelle appète la communication de sa vie[3]. Cependant c'est quelque chose de si admirable que l'angélique docteur ne craint pas de dire avec saint Augustin : La justification du pécheur l'emporte sur la création du ciel et de la terre : *Majus opus est ut ex*

1. Summ. Theol., Iª IIªᵉ p., quæst. 113, a. 7.

2. Quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii tempore quidem sunt simul... sed ordine naturæ unum eorum est prius altero. Et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio, secundum motus liberi arbitrii in Deum ; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum, quartum vero est remissio culpæ. (Ibid., a. 8.)

3. Ibid., a. 10, *Utrum justificatio impii sit opus miraculosum ?*

*impio justus fiat, quam creare cœlum et terram.* Si la manière dont Dieu agit est moins grandiose que lorsqu'il tire l'être du néant, ce qu'il fait contient un plus grand bien. Si ce bien est moindre que celui de la gloire en quantité absolue, proportionnellement Dieu dépense à le donner plus de bonté[1].

L'œuvre est accomplie, la nature est sanctifiée par la grâce, c'est-à-dire que Dieu lui a donné une forme divine, et qu'il est devenu la vie de l'âme comme l'âme elle-même est la vie de la chair. Rappelez-vous ici, Messieurs, ce que nous avons dit l'an passé de ce mystère et de ses sublimes conséquences. Enrichie de la vie de Dieu, la nature a droit à l'éternelle vision et possession de l'essence divine ; en attendant qu'elle arrive au terme, elle peut mériter divinement par chacune de ses œuvres[2]. Cependant, comme le remarque saint Thomas, il ne faut pas croire que la communication qui nous est faite, sous la forme d'un don permanent, exclut toute action ultérieure et purement transitoire

1. Summ. Theol., Iª IIªᵉ p., quæst. 113, a. 9. *Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei ?*
2. Ibid., quæst. 114, aa. 2 et 3.

de la grâce[1]. Le mouvement surnaturel que nous imprime la justification, ordonné au dernier terme de notre existence terrestre, progresse en avançant, et ses progrès se manifestent par une augmentation toujours croissante de vie et d'amour. Cette augmentation, la nature la mérite en correspondant à la direction que lui imprime l'action sans cesse renouvelée de l'esprit qui l'a sanctifiée[2]. Tout n'était pas fini quand la parole féconde du Créateur faisait éclore les germes des espèces qui peuplent l'univers, ils devaient obéir à ce commandement : Croissez et multipliez, en prêtant à l'action constante de la Providence le concours de leur propre énergie ; ainsi en est-il de l'âme du juste. Tout n'est pas fini quand les ombres qui

1. Donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis, ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio ; indiget enim quælibet creatura ut à Deo conservetur in bono, quod ab eo accepit.

Operatio Spiritus sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat. (Summ. Theol., Ia IIae p., quæst. 109, a. 9, ad 1 et 2.)

2. Motio alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motûs gratiæ est vita æterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiæ. (Summ. Theol., Ia IIae p., quæst. 114, a. 8.)

la couvraient naguère se dissipent au souffle de la grâce ; tout n'est pas fini quand le soleil éternel l'inonde de sa chaude lumière ; tout n'est pas fini quand les habitudes surnaturelles, germes divins, s'implantent dans la nature apaisée ; tout n'est pas fini quand les habitudes naturelles, transformées par une vertu mystérieuse, s'enrichissent d'une fertilité inaccoutumée ; non, tout n'est pas fini. Après le *fiat* qui a créé ce nouveau monde, Dieu redit son commandement : *Crescite et multiplicamini.* Et, parce que nous ne pouvons l'accomplir qu'il ne nous aide, il fait jaillir du foyer où il a concentré sa propre vie des effluves féconds, dont la force s'accroît à mesure qu'ils se répètent. Que ne nous est-il permis de pénétrer le secret de sa toute-puissante miséricorde ? Nous y verrions la grâce engendrant la grâce, comme la vitesse engendre la vitesse, comme la semence engendre des moissons de moissons ; nous y verrions des mondes de perfections, dont l'existence se rattache à une première motion docilement reçue et obéie par la volonté.

Mais pourquoi, Messieurs, aller chercher en Dieu un secret qui se manifeste à nos yeux dans

les progrès du juste ? « Il fleurit, dit l'Écriture, comme le palmier dont le régime épanoui se dresse près de celui qu'on va cueillir ; il croît comme le cèdre du Liban dont les bras vigoureux s'étendent au large, pendant que la cime altière monte vers les cieux[1] ; il germe comme le lis dont les bulbes féconds se multiplient, en même temps que la fleur toujours ouverte sous les yeux du Seigneur prodigue ses parfums[2] ; il gravit en son cœur une échelle mystérieuse et va sans cesse de vertu en vertu[3] ; il marche comme un astre resplendissant et croît jusqu'au jour parfait[4] ; libre dans le saint esclavage de la grâce, il s'avance la face découverte vers la gloire du Dieu qui l'attend, transformé avec lui en une même image et conduit par l'Esprit divin de clarté en clarté[5]. » C'est sa loi. Dieu

1. Justus ut palma florebit, sicut cedrus Libani multiplicabitur. (Psalm. XCI.)

2. Justus germinabit sicut lilium et florebit in æternum ante Dominum. (Offic. Confess.)

3. Ascensiones in corde suo disposuit... ibunt de virtute in virtutem. (Psalm. LXXXIII.)

4. Justorum semita quasi lux splendens, et crescit usque ad perfectam diem. (Prov., cap. IV, 18.)

5. Ubi Spiritus Domini, ibi libertas. Nos omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu. (II Cor., cap. III, 17, 18.)

lui a dit : « Sois parfait comme le Père céleste est parfait[1]. » « que celui qui est juste se justifie encore, que celui qui est saint se sanctifie encore : *Qui justus est justificetur adhuc, qui sanctus est sanctificetur adhuc*[2]. »

Cette progression de la justice et de la sainteté est combinée avec un art infini. Le mouvement de la nature, accéléré par la grâce, se déroule en trois phases merveilleuses de perfectionnement. Dans la première le juste se purifie. Guéri du péché selon l'esprit, il en conserve les restes dans sa chair, dont les appétits n'ont pas encore subi l'influence de la vie divine, et dont les révoltes tendent à réveiller des habitudes endormies par le joyeux repos de la convalescence spirituelle. Des ombres vagues planent encore autour de son âme sanctifiée, l'empêchent de se voir, dans un jour clair où ne se dissimule aucune imperfection, et de connaître pleinement ce qu'il lui faut. Excité par la grâce, le juste veille ; dirigé par la lumière et la force d'en haut,

1. Estote ergo perfecti, sicut et pater vester cœlestis perfectus est. (Matth., cap. V, 48.)
2. Apoc., cap. XXII, 11.

il travaille à détruire en lui les restes du péché[1]. Il s'humilie parce qu'il sait que Dieu s'abaisse volontiers vers les humbles, et il a si grand besoin de lui ; il s'humilie pour éviter ces fatales méprises de l'orgueil qui égarent le jugement et préparent toutes les chutes ; il s'humilie pour effacer jusqu'aux dernières traces de cette ombrageuse susceptibilité d'où naissent l'aversion ou les colères ; il s'humilie pour se disposer à l'obéissance, mère des grandes victoires. Il demande à son cœur raison de son égoïsme et de ses affections déréglées ; il le presse de sortir de lui-même et de rompre des liens funestes qui l'empêchent de se donner librement à Dieu et à tous. Il efface de ses souvenirs les images trop vives qui réveilleraient de coupables désirs. Il arrête en son

1. Indiget homo auxilio gratiæ ratione speciali propter conditionem status humanæ naturæ ; quæ quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio, et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur. Rom., VII, 25. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundum quam ut dicitur Rom., VIII, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus.* Propter varios enim rerum eventus, etiam nos ipsos non perfectè cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud Sap., IX, 14 : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideo necesse est nobis, ut a Deo *dirigamur* et *protegamur*, qui omnia novit, et omnia potest. (Summ. Theol., I^a II^ae p., quæst. 109, a. 9.)

cœur, sur ses lèvres, tout sentiment, toute parole capables de blesser la vérité, la justice et l'amour. Il fuit le monde qui le sollicite ; il s'applique à mépriser les honneurs qui le tentent : il se dégage des biens fugitifs qui lui feraient oublier l'unique et éternel bien ; il impose silence aux sens avides qui lui demandent des jouissances ; il les sèvre, les châtie, appauvrit leur énergie pour faire taire leurs exigences et les soumettre au domaine de l'âme, naguère déshonorée par une honteuse servitude. Dans ce labeur ingrat et opiniâtre, la nature plus d'une fois se sent défaillir ; mais ses défaillances ne vont pas jusqu'à la mort. Les fautes et les imperfections diminuent de nombre et de gravité à mesure que leur racine, toujours attaquée par de généreux efforts, perd de sa vigueur, et le juste triomphant passe de la phase de purification à la phase d'illumination.

La grâce succède à la grâce, et ses radieuses clartés révèlent pleinement au fils de Dieu le vrai et le bien qu'obscurcissaient tout à l'heure les dernières ombres du péché. Il croit ; mais sa foi n'est plus cette adhésion timide et laborieuse qui redoutait les mystères et luttait

contre les protestations orgueilleuses de la raison. L'Esprit-Saint lui a donné l'intelligence et la science des choses divines. Il s'appuie si vigoureusement sur la parole d'en haut qu'aucune contradiction ne peut l'ébranler ; il discerne, comme par instinct, les nuances les plus subtiles de l'erreur ; il voit clairement qu'aucune des vérités de la nature ne peut contredire aux dogmes sacrés qu'il adore ; il fait de la foi la règle suprême de toute connaissance et de toute science ; il a toujours présente à la pensée la source même des vérités éternelles ; il vit sous l'œil de Dieu et jouit de la béatitude promise aux cœurs purs : *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt*[1]. Et parce que plus il voit Dieu, plus les créatures lui apparaissent sous leur vrai jour, il ne les regarde qu'avec une pieuse tristesse dont la science divine le console : *Beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur*[2].

Le juste espère ; mais son espérance, épurée par le don de crainte filiale, passe d'un appétit

1. Matth., cap. V, 8.
2. Ibid., 5.
Cf. Summ. Theol., IIa IIae p., quæst. 8 et 9.

encore trop égoïste de la félicité au chaste désir du bien pour le bien lui-même. Il a moins peur de perdre son bonheur que d'offenser celui qui doit en être l'éternel objet. Honneurs, biens, plaisirs, tout lui paraît vil. Le royaume de Dieu est déjà dans son cœur, sevré de toute convoitise terrestre : *Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum cœlorum*[1].

Le juste aime ; non plus de cet amour initial dont l'acte principal consiste à éviter le mal, mais de cet amour qui croît en s'appliquant à son éternel et parfait objet : amour sublime que perfectionne le don de sagesse, qui reçoit de ce don le pouvoir de goûter les choses divines, et de dire avec un sincère enthousiasme : « Qui me séparera de celui que j'aime ? La tribulation ? l'angoisse ? la faim ? la nudité ? le péril ? la persécution ? le glaive ? Non, non, j'en suis certain, ni la crainte de la mort, ni l'amour de la vie, ni anges, ni principautés, ni vertus, ni choses présentes, ni choses futures, ni force, ni hauteurs, ni profondeurs, ni quelque créature que ce soit ne pourront me séparer de

1. Matth., cap. V, 3.
Cf. Summ. Theol., IIa IIae p., quæst. 29.

l'amour de mon Dieu[1]. » Aimé par-dessus toutes choses, Dieu communique à son juste, autant qu'un être fini peut la recevoir, l'immensité de sa bonté, et lui fait répandre sur tous le bien qui lui vient d'en haut. Parents et étrangers, amis et ennemis, justes et pécheurs, tous reçoivent avec ordre les tendres témoignages d'une charité dont l'infini est le principe et le terme suprême. La misère a surtout le pouvoir de séduire son cœur, il en ressent dans sa nature attendrie et compatissante les mystérieux contrecoups, et, pressé de la guérir, il ne peut plus retenir en sa présence aucun de ses biens. Ses aumônes, ses services, ses prières, ses sages conseils, ses douces corrections, son temps, sa santé, sa vie appartiennent aux malheureux. Comment la miséricorde divine pourrait-elle ne pas redoubler à son égard de prévenances et de bienfaits ? N'est-il pas dit : Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront misé-

1. Quis ergo nos separabit a caritate ? tribulatio ? an angustia ? an fames ? an nuditas ? an periculum ? an persecutio ? an gladium ?... Certus sum quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque altitudo, neque profundum, neque alia creatura poterit nos separare a caritate Dei... (Rom., cap. VIII, 35, 38, 39.)

ricorde : *Beati misericordes quoniam ipsi misericordiam consequentur*[1]. Mais la miséricorde n'est pas le dernier don qui lui soit fait et qu'il fasse. S'il se retourne vers le ciel, ou vers lui-même, ou vers ses semblables, le juste reçoit et donne le grand bien de la paix, joyeux héritage des fils aimés de Dieu : *Beati pacifici quoniam filii Dei vocabuntur*[2].

Voyez-le s'avancer à travers les périls de la vie morale. Là où la vigilance, la prévoyance, la circonspection, la souplesse, l'habileté humaines échouent misérablement, il passe avec honneur ; car l'Esprit-Saint l'assiste de ses divins conseils , et prévient jusqu'aux écarts de sa bonté compatissante[3].

Il s'appelle juste : ce nom lui est bien dû, puisque sa vie est le parfait accomplissement de toute justice. Respecter tous les droits, reconnaître tous les bienfaits, ce n'est que le commencement de la vertu ; il veut faire davantage. Pour l'amour de la paix il sait sacrifier

1. Matth., cap. V, 7.
2. Ibid. 9.
Cf. Summ. Theol., IIa IIae p., quæst. 26, 29, 30, 31, 32, 33, 35.
3. Cf. Summ. Theol., IIa IIae p., quæst. 52.

libéralement ce qui lui revient, et, non content de servir les causes privées et publiques selon la stricte rigueur du devoir, il se dévoue jusqu'à l'immolation. Dieu lui parle ; c'est trop peu pour lui d'obéir à ses commandements, sa justice, éclairée par le don de piété, le pousse à embrasser la voie parfaite des conseils, et à suivre, comme autant d'ordres, les secrètes inspirations de la grâce. Affamé et altéré de justice, il aspire à en être rassasié : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam quoniam ipsi saturabuntur*[1].

Qu'il se présente à la gloire de Dieu une entreprise ardue devant laquelle tous les courages s'affaissent ; il est prêt et se met à l'œuvre, confiant dans le bras du Tout-Puissant. Viennent la tribulation, l'angoisse, la douleur, il saura les supporter avec une héroïque patience, et baiser avec amour la main qui le frappe. Que dis-je ? il pousse des cris qui épouvantent la nature : *Ou souffrir ou mourir ! Toujours souffrir, jamais mourir !* Il n'a besoin d'aucune consolation humaine ; la seule consolation du ciel le remplit de joie au plus fort de ses larmes et

1. Matth., cap. V, 6.
Cf. Summ. Theol., IIa IIae p., quæst. 121.

de ses maux. Athlète magnanime de la vérité et du droit, il en prend héroïquement la défense contre toute violation. La force de l'Esprit-Saint, dont il est investi, lui sert d'armure contre les assauts de la persécution. Qu'on le calomnie, qu'on le maudisse, qu'on l'emprisonne, qu'on l'exile, qu'on répande, dans les plus cruels supplices, son sang généreux, rien n'ébranle sa constance ; il est heureux de souffrir pour la justice et d'en être le martyr : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*[1].

Il a tempéré l'ardeur de ses passions et étouffé les basses convoitises de la nature ; mais voulant offrir à Dieu une plus agréable hostie, dans une chair vierge des plaisirs permis, il en supprime les plus vagues désirs, les plus lointaines pensées. Pour éviter les chocs et les froissements de la vie commune, il use avec patience les aspérités de son caractère ; il s'efface, il se renonce, il s'estime le plus petit de tous. Sa mansuétude, fruit d'une humilité aussi sincère

1. Matth., cap. V, 10.
Cf. Summ. Theol., II$^{a}$. II$^{ae}$ p., quæst. 124, 136, 139.

que profonde, subjugue les cœurs : *Beati mites quoniam possidebunt terram*[1].

Quel progrès ! Messieurs ; et ce n'est pas le comble. Illuminé par la grâce, le juste a dit à chaque vertu : Plus haut ! plus haut ! *Excelsior !* Il montait vers celui qui est la perfection même. Maintenant qu'il est arrivé, maintenant que les orages de la nature, refoulés au lointain, ne jettent plus que de pâles éclairs et ne font plus entendre que de sourds grondements, comme ceux des beaux soirs d'été, maintenant que l'héroïsme ne lui demande plus d'efforts, il s'écrie : « *Mihi adhærere Deo bonum est.* Il est bon que je m'attache à Dieu et que je jouisse de lui. » C'est la phase d'union. Le juste est tout à Dieu. Il s'abandonne, il se laisse envahir. Il pense en Dieu, il aime en Dieu, il respire en Dieu, il vit en Dieu, il est tout pénétré de Dieu. Sa charité parfaite sanctifie ses moindres actions ; jusqu'aux soupirs de sa poitrine, jusqu'aux ondulations de son cœur. Il n'a plus qu'un désir : Voir se dissoudre l'enveloppe mortelle qui l'em-

1. Matth., cap. V, 4.
Cf. Summ. Theol., IIa IIae p., quæst. 141, præcip. 151, 152, 160, 161.

pêche de se fondre en son unique bien : *Cupio dissolvi et esse cum Christo*[1].

Messieurs, vous allez peut-être me reprocher de vous avoir conduits en pleine mystique. Je ne m'en repens pas. Pouvais-je faire autrement ? Pouvais-je vous parler de l'action de la grâce, et taire ses plus merveilleux effets ? La grâce fait le saint, c'est-à-dire, le héros de toutes les vertus. Ce héros n'est pas un être imaginaire ; les siècles chrétiens l'ont vu maintes fois apparaître. Nos martyrologes, où sont inscrits des milliers de noms, ne contiennent que les cadres de cette immense armée d'hommes, comme vous, que la grâce a enlevés jusqu'au sommet de la perfection. Elle a travaillé à leur gloire ;

1. Ita diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum à peccato, et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent ; et hoc pertinet ad incipientes in quibus charitas est nutrienda vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat, et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt, ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhæreat, et eo fruatur ; et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. Philipp., cap. I, 23. (Summ. Theol., II$^{a}$ II$^{ae}$ p., quæst. 24, a. 9.)

mais en même temps elle travaillait au bien de l'humanité. Comptez, si vous le pouvez, les œuvres de bienfaisance et de miséricorde que nous devons à l'active charité des saints, œuvres tellement entrées dans nos habitudes sociales que nous oublions leur principe divin pour en faire honneur à la nature ; comptez ces légions de martyrs qui ont appris à la conscience humaine que le droit prime la force, et que la vraie liberté habite un temple inviolable dont la brutalité des tyrans ne peut forcer les portes saintes. Mais le plus grand bienfait des saints c'est leur vie même, vie typique qui exerce sur la nature une sublime attraction, et entretient dans l'humanité la glorieuse émulation des vertus.

De même que dans les sociétés dépourvues d'artistes toutes les professions sont condamnées à une stagnante médiocrité ; de même dans les sociétés dépourvues de saints, la pratique du bien. Vous vantez l'honnête homme ; mais est-ce que la sainteté n'est pas l'honnêteté à sa plus haute puissance ? Est-ce que le saint ne possède pas, à un degré héroïque, toutes les vertus de l'honnête homme, sans cette estime

de soi, cette vaine complaisance, ce reste de superbe qui dépare, presque toujours, les vies les plus intègres ? Est-ce que l'honnête homme n'est pas une chose rare, pour ne pas dire introuvable, là où n'ont jamais fleuri les saints ? Est-ce que la sainteté, fruit de la grâce, n'est pas une grâce extérieure que Dieu fait aux hommes de bien pour les inviter à la perfection ? Ah ! Messieurs, soyez sûrs que si le simple homme de bien devenait le saint d'une société, les honnêtes gens n'y vaudraient pas grand'chose. Je ne puis pas m'expliquer l'acharnement jaloux de certains critiques contre nos types surnaturels, si ce n'est qu'ils trouvent que l'influence de la grâce a fait monter trop haut le niveau de l'honnêteté, et qu'ils ne seraient pas fâchés de le rabaisser pour le mettre à leur portée. Ils nous recommandent d'estimer l'homme de bien, nous l'estimons autant qu'eux, mais, pour répondre à la grâce de notre vocation, nous devons regarder les saints et nous appliquer à les imiter.

Hélas ! me direz-vous, que sommes-nous devant ces chefs-d'œuvre de la grâce ? Notre vertu chancelante ne se relève que pour tomber,

et la vie divine, aujourd'hui recouvrée, s'échappera demain du vase trop fragile qui ne peut la contenir. Pourquoi nous consumer en vains efforts ? Attendons l'instant suprême où nous n'aurons plus à craindre le retour des passions ni les défaillances de notre faiblesse. — Attendre ! Messieurs, mais vous ne savez donc pas que la grâce de persévérance finale, qu'il nous faudra à cet instant suprême, est, entre les dons gratuits de la libéralité divine, le don gratuit par excellence ? Vous ne savez donc pas que cette grâce qui protège jusqu'à la fin l'âme justifiée pendant qu'elle dirige ses progrès, que cette grâce qui doit dire à nos vertus : *Consummatum est !* à notre âme pleine de vie divine : *Proficiscere !* Pars pour le ciel ! les saints ne l'ont pas méritée et n'ont pas pu la mériter ? Et c'est sur elle que vous comptez, pour un dernier instant, après une vie d'oubli et de lâchetés ? Est-il rien de plus insensé [1] ?

Encore une fois, Messieurs, regardez vos grands modèles. Les saints n'ont pas mérité la grâce de la persévérance, mais attentifs à cet

1. Cf. Summ. Theol., IIa IIae p., quæst. 109, a. 10, quæst. 114, a. 9.

oracle de l'Esprit-Saint : « Que celui qui se croit debout prenne garde de tomber[1] ; » ils ont fait tout ce qui était en leur pouvoir pour ne pas l'éloigner : vous, au contraire, vous semblez prendre à cœur de la repousser. La justification n'était pour les saints que le point de départ d'un travail sans merci et d'une lutte acharnée ; pour vous, c'était le repos dans une victoire définitive. Les saints veillaient sans relâche sur tous les mouvements de l'ennemi au dedans et au dehors ; votre naïve vanité a cru l'ennemi détruit, et vous vous êtes endormis sur cette illusion. Purifiés du péché, les saints en ont attaqué résolument les misérables restes ; délivrés de vos fautes, vous en avez paresseusement laissé végéter les racines maudites. Les saints se défiaient de leur faiblesse ; vous comptiez sur vos propres forces. En remerciant Dieu du grand bienfait de la justification, les saints en demandaient à sa miséricorde la conservation ; vous avez oublié la libéralité de votre divin médecin, et la prière s'est tue sur vos lèvres ingrates. Dieu a eu pitié des efforts de ses saints ;

1. Qui se existimat stare videat ne cadat. (I Cor., cap. X, 12.)

il vous a justement abandonnés à vos coupables négligences. Et voilà pourquoi vous êtes retombés, voilà pourquoi vous gisez, blessés et découragés, dans l'esclavage de vos vieilles habitudes. N'attendez pas la dernière heure pour vous relever. Messieurs, n'attendez pas, je vous en conjure. La grâce pourrait vous manquer alors, maintenant elle est à vos portes : Ouvrez-les.

Mais si ces portes nonchalantes résistent sur leurs gonds, ouvrez-les vous-même, ô Dieu très bon et très miséricordieux ! Vous nous avez fait dire par votre apôtre : « Priez les uns pour les autres afin que vous soyez sauvés [1] ; » eh bien, me voici ! Je prie, le cœur plein d'amour et de larmes pour tous les pécheurs qui m'entendent. Éclairez-les, touchez-les, convertissez-les ; et, quand bientôt ils viendront me demander le pain de vie, accordez-moi de voir, sur leurs visages transfigurés par la grâce, les signes de leur prédestination.

1. Orate pro invicem ut salvemini. (Jac., cap. V, 16.)

# INDEX

# INDEX

## DES PRINCIPALES ERREURS CONTRAIRES AUX DOGMES EXPOSÉS DANS CE VOLUME.

---

## I

## DIX-NEUVIÈME CONFÉRENCE

(Voy. 1re partie : *Existence du gouvernement divin.*)

1° L'*Athéisme* et le *Panthéisme* suppriment, cela va sans dire, toute action providentielle, tout gouvernement du monde par une intelligence séparée du monde. L'Athéisme remplace la Providence par le hasard ou les lois innées qu'il ne définit pas ; le Panthéisme par l'évolution progressive de l'infini dans le fini. Il faut ramener ces deux erreurs aux preuves de l'existence de Dieu.

(Cf. 1er vol. Conférences III à VI.)

2° Parmi les philosophes païens, Épicure et son école soutenaient que tout dans le monde est l'effet du hasard. Les dieux endormis dans le repos et la mollesse de l'empyrée ne s'occupaient nullement de la conduite des hommes et des choses.

Les *Stoïciens* avaient imaginé le destin, sorte de loi vivante et éternelle à laquelle la divinité elle-même était soumise.

Écoutons ce que dit un des interlocuteurs du *Dialogue* de *Minutius Felix*, le païen *Cecilius*. « Les chrétiens « prétendent que leur Dieu curieux, inquiet, ombrageux, « imprudent, se trouve partout, sait tout, voit tout, « même les plus secrètes pensées des hommes, se mêle « de tout, même de leurs crimes, comme si son attention « pouvait suffire, et au gouvernement général du monde, « et aux soins minutieux de chaque particulier. Folle « prétention. La nature suit sa marche sans qu'un Dieu « s'en mêle ; les biens et les maux tombent au hasard « sur les bons et sur les méchants ; les hommes religieux « sont souvent plus maltraités par la fortune que les « impies. Si le monde était gouverné par une sage Pro- « vidence, les choses sans doute iraient autrement. »

Beaucoup de sages contemporains ne s'élèvent pas plus haut que cette philosophie.

3° *Aristote* croyait-il à la Providence ? On peut en douter si l'on ne considère que son Dieu solitaire qui s'enferme dans sa pensée, sans daigner s'abaisser jusqu'à la connaissance du monde. Principe de l'ordre, sans le savoir, il n'agit sur les êtres à la manière des causes efficientes que comme premier moteur ; il les organise seulement à titre de cause finale par l'attrait de l'intelligible et du désirable. Mais, dans son *Livre du monde* (si toutefois ce livre est authentique). Aristote modifie singulièrement cette théorie.

Appuyé sur la vieille tradition du genre humain, il affirme que Dieu est le principe de tout être et de tout ordre, que nulle nature ne peut se suffire à elle-même sans le secours et la tutelle de Dieu. Il écarte l'image populaire d'un roi semblable à ceux de la terre qui abandonnent à leurs ministres le gouvernement des provinces. Aucune région de l'univers n'est si éloignée que la souveraine puissance, dont le siège est dans les cieux, n'y

puisse pénétrer. Il est plus convenable et plus digne de l'auguste majesté du souverain être de penser que sa force infinie pénètre le monde entier, donne au ciel ses mouvements, et pourvoit à la conservation de toutes les créatures par un acte simple qui surmonte sans effort toutes les difficultés. Semblable à un chef d'orchestre auquel obéissent, avec ordre, tous les exécutants d'une symphonie, Dieu fait marcher, d'un signe, le monde qu'il gouverne. Enfin il est la loi suprême qui maintient l'équilibre de l'univers, loi parfaite et invariable, plus forte et plus stable que toutes les lois écrites sur les tables où nous allons chercher la règle de notre conduite.

(Cf. Περὶ Κόσμου, πρὸς Αλέξανδρον, κέφ. VI.)

(Voyez 2e partie : *Souveraineté universelle du gouvernement divin.*)

1° *Platon*, au témoignage de saint Grégoire de Nysse, admettait une triple providence : 1° La providence du Dieu suprême gouvernant les natures spirituelles et intellectuelles, les genres, les espèces et les causes universelles. 2° La providence des dieux inférieurs qui parcourent le ciel, laquelle s'exerce sur chaque animal et chaque plante, dirigeant les mouvements de la génération, de la corruption et autres transformations. 3° La providence des démons ou génies répandus sur la terre, ayant pour objet la conduite de la vie humaine. La seconde et la troisième providence dépendent de la première, car c'est le Dieu suprême qui assigne aux agents inférieurs leurs offices.

Cette hypothèse, dit saint Thomas, s'accorde avec l'enseignement catholique en ce qu'elle ramène toute action providentielle à un premier auteur ; mais elle répugne à la foi en ce qu'elle ne soumet pas *immédiatement* toutes les choses *particulières* à la Providence divine elle-même.

Cf. Summ. *contra Gentes*. Part. II, lib. III, cap. 76.)

2° Le *rationalisme spiritualiste* confesse comme un des dogmes fondamentaux de la religion naturelle l'existence de la Providence. Mais quelle Providence ? — Est-ce l'acte d'un maître souverain qui veille et concourt lui-même à l'exécution de tous les détails du plan éternel par lequel il a ordonné toutes choses ? — Non. C'est la contemplation immobile d'une série indéfinie de faits vus dans les causes qui les doivent produire et dans la loi qui les règle. Un concours de Dieu avec les forces de la nature, quelles qu'elles soient, introduirait dans son être simple la multiplicité. Par l'acte créateur Dieu pourvoit les causes de toute l'énergie dont elles ont besoin pour produire indéfiniment, il les laisse aller sous la direction des lois générales, lesquelles se fondent dans une loi généralissime. « La diversité des lois, dit M. Jules « Simon, cache une analogie tellement parfaite, qu'elles « ne sont toutes que les formules diverses d'une seule loi. « Dieu a prononcé cette loi, et le monde a été, avec tout « son épanouissement, plein d'harmonie. Cette loi enve- « loppait tout[1]. C'est elle que depuis l'antiquité toutes les « langues et toutes les philosophies appellent par excel- « lence le Verbe. Le Verbe est unique : dans ce verbe « unique sont enveloppées toutes les langues. L'acte créa- « teur est unique : en lui se trouve contenue la loi univer- « selle qui engendre et gouverne dans tous les sens, dans le « sens de l'étendue et dans le sens de l'histoire, avec une « harmonie si ravissante que notre âme est émue dès « qu'elle peut l'entrevoir dans un de ses détails. Entre- « voir, rêver, soupçonner, c'est ce qui est permis à la fai- « blesse humaine. Nous affirmons avec certitude l'unité du

1. « Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas tant que le nôtre le caractère des attributs divins. » (Malebranche. *Neuvième entretien sur la métaphysique*, § 11.)

« système du monde, ou l'harmonie universelle de ses « lois ; mais il ne nous est pas donné de nous former une « notion complète, une vision nette et entière de cette « unité et de cette harmonie. Dieu, au contraire, par « cela seul qu'il est intelligent et qu'il suit ce qu'il fait « en produisant le monde, embrasse d'un coup d'œil « l'ensemble des lois et toute la série de l'histoire, parce « que tout, siècles et espaces, est contenu dans la parole « créatrice. » Mais qu'entend-on par une *loi générale qui engendre et gouverne dans tous les sens ?* — Est-ce la volonté du Créateur exprimée par un signe ? Cette volonté pourra être connue et exécutée par les êtres intelligents, mais les êtres inintelligents comment la connaîtront-ils ? S'ils ne la connaissent pas, comment l'exécuteront-ils ? Si elle n'est pas exécutée, que devient l'ordre universel ? — Est-ce la volonté même de Dieu réglant dans tous ses détails l'action des causes secondes ? Non, ce serait le concours dont on ne veut pas. — Est-ce une force distincte de Dieu, force dont l'action s'étend à tous les effets qui se produisent ? Mais nous aurions alors une providence subalterne qui ne serait plus la providence de Dieu. Reste un être de raison. Mais un être de raison n'engendre et ne gouverne rien. Du reste, M. Jules Simon se donne beau jeu contre la doctrine orthodoxe de la coopération divine, il la confond avec l'erreur qui supprimant l'efficacité des causes secondes attribue leurs effets à l'action immédiate de Dieu. La coopération divine ne nuit pas plus à la simplicité et à l'immutabilité de l'être divin que l'acte créateur lui-même. Elle est moins mystérieuse qu'un être de raison *qui engendre et gouverne dans tous les sens.*

(Cf. *La Religion naturelle. La Providence*, chap. IV.)

3° *Avicebron*, dans son livre *Fontis vitæ*, dit que, « nul corps n'étant actif par lui-même, la force de la substance

spirituelle passant par les corps opère ce que les corps paraissent faire. C'est l'erreur que nous avons signalée dans notre conférence, erreur qui supprime l'efficacité propre des causes secondes pour attribuer immédiatement à Dieu toute opération. Saint Thomas la réfute comme contraire à la sagesse divine qui ne fait rien d'inutile, à la puissance et à la bonté divines qui ne pourraient ainsi se communiquer à d'autres êtres, à l'unité de l'ordre universel dont on n'aperçoit plus la liaison, aux sciences naturelles dont la base est ruinée, puisque, en effet, la connaissance des êtres nous échappe dès que nous ne pouvons plus les distinguer par leur action propre.

(Cf. Summ. *contra Gentes*. Part. III, lib. III, cap. 69.)

## II

## VINGTIÈME CONFÉRENCE

1° (Voy. 1re partie : *Existence du libre arbitre*.)

*Beausobre*, dans son *Histoire du Manichéisme* (t. II, liv. VII, chap. I. § 7), a prétendu qu'aucun des anciens philosophes, ni même aucune secte hérétique, n'a nié le libre arbitre. Admettons qu'il n'y ait jamais eu sur ce point aucune négation directe, il ne s'ensuit pas qu'aucune doctrine n'ait jamais mis la liberté en péril.

Les *stoïciens* ne faisaient-ils pas peser le destin sur la volonté même des dieux ? Comment la volonté humaine pouvait-elle se soustraire à cette inexorable puissance ? (Cf. *Index* du tom. II, pag. 317, n° 1.)

Les *matérialistes* ne font-ils pas dériver tous les actes de l'homme, pensées et déterminations, des lois inflexibles qui régissent les molécules dont ils admettent l'unique existence ?

Les hérétiques n'ont-ils pas écrasé le libre arbitre sous

la pression de la grâce qu'ils confondent avec la volonté toute-puissante de Dieu ? Nous les retrouverons plus loin dans nos notes sur la *vingt-troisième conférence*.

2° (Voy. 2e partie : *Souveraineté de Dieu sur la liberté*.)

1° Cicéron, pour sauver la liberté, a nié la prescience de Dieu en ce qui concerne les futurs libres.

(Cf. *Index* du tom. II, pag. 315, n° 2.)

2° Le *naturalisme* contemporain n'accorde à Dieu qu'une souveraineté incomplète sur le libre arbitre. Dieu a créé nos forces, il connaît nos déterminations par leurs motifs, il les règle par sa loi intimée à la conscience et sanctionnée par des promesses et des châtiments. C'est tout. « Disons hautement (c'est M. *Jules Simon* qui parle) « que la liberté de l'homme est entière, que la volonté « de l'homme est efficace et que Dieu ne *coopère* pas à « nos actes. Pourquoi refuserait-on d'accorder à l'homme « cette *plénitude* de sa personnalité ?... Il n'y a pas plus « de difficultés à admettre la liberté de l'homme et « l'efficacité de sa volonté qu'à admettre l'existence « *isolée* de sa substance... Tout en admettant que Dieu « pénètre nos plus secrètes pensées, nous sommes forcés « de reconnaître que l'homme a la *pleine possession* de « lui-même, et que la liberté que Dieu lui donne est un « fait et non une illusion. »

Pourquoi ce refus de toute coopération divine avec le libre arbitre ? 1° Parce que cette coopération « commence par la violation de la justice et finit par une comédie. » Notre liberté n'est plus qu'une illusion ; nous croyons agir, c'est Dieu qui agit à notre place. 2° Parce que Dieu, en coopérant à nos actes, devient la cause active d'une foule de choses médiocres et mauvaises, ce qui compromet sa sainteté. Il n'est aucune opinion théologique qui ne réponde à ces difficultés. Sans recourir à la prémo-

tion physique des Thomistes, qui effarouche les esprits timides, on peut admettre avec le concours général et indéterminé de la puissance divine une influence morale, déterminée, efficace, qui couvre la souveraineté absolue de Dieu sans nuire à la liberté ni compromettre la sainteté divine. A choisir, ne vaut-il pas mieux reconnaître un mystère dans la conciliation du libre arbitre et de la souveraineté absolue du maître de toutes choses que de consentir à une plate abdication de sa royale toute-puissance, devant une créature qui devient, dans l'ordre moral, une source indépendante d'activité, une véritable cause première ?

(Cf. *Religion naturelle*, 2e partie. *La Providence*, chap. IV.)

## III

## VINGT ET UNIÈME CONFÉRENCE

(Voy. 2e partie : *La prière de demande.*)

Nous avons réfuté dans cette deuxième partie de notre vingt et unième conférence l'erreur de M. Jules Simon, empruntée à J.-J. Rousseau, et malheureusement partagée par un grand nombre d'esprits orgueilleux ou superficiels qui ne veulent pas rencontrer de difficultés, ou qui reculent devant elles sans les approfondir. Citons plus au long notre moderne philosophe pour mieux faire connaître sa pensée.

A ceux qui lui reprochent, à propos de son système sur la Providence, d'éloigner Dieu de nous au point de le rendre inaccessible, de rêver une perfection métaphysique qui aboutit à un Dieu solitaire, étranger au monde et à l'homme, bref, de supprimer le vrai Dieu, la Providence, le Père, il répond : — « Ces plaintes sont injustes.

« Elles méconnaissent la doctrine qu'elles veulent « combattre. Dieu connaît chacun de nous par son nom, « et assiste à toutes nos œuvres. Il ne nous regarde pas « avec indifférence, car il est l'amour. Mais il ne change « pas pour nous ses lois, parce que ses lois sont l'œuvre « de l'intelligence et ne peuvent pas varier au gré de nos « désirs mal réglés et de nos frivoles passions. Il nous a « donné le monde, puisqu'il est évident que nous régnons « dans la sphère où nous sommes placés. La puissance « de transformation qu'il nous a concédée sur les forces « physiques est telle qu'après trois mille ans de civilisation, nous n'en connaissons pas encore la limite. Enfin, « ce qui prouve qu'il n'est pas indifférent à la marche « de la société, c'est qu'il a établi la loi du progrès ; et « ce qui prouve qu'il n'est pas indifférent aux intérêts « d'aucun de nous, c'est qu'il nous a réservés à la vie « bienheureuse, en nous donnant dès aujourd'hui tous « les instruments et tous les secours qu'il nous faut pour « y parvenir [1].

« Ici-bas le devoir ; le ciel après cette vie : voilà ce « que Dieu nous a donné. Que pouvait faire de plus pour « nous un Dieu et un père ? »

Eh ! mon Dieu, une chose bien simple ; ce que font les pères qu'il a créés à son image, s'occuper de ses enfants.

Dans son chapitre sur la *Prière* il s'exprime ainsi : « Si l'on pouvait se représenter Dieu comme un père « incessamment occupé du bonheur de chacun de ses « enfants, jouissant de leurs joies et souffrant de leurs

1. Dans les *Dissertations* d'Arrien. Jupiter se justifie d'avoir placé Épictète dans une condition si misérable : « O « Épictète, si cela avait été possible, je t'aurais fait libre. Je « t'ai du moins donné le pouvoir de penser et de vouloir. Avec « cela tu ne dépends de personne. » Et l'esclave répond : « Je « suis content, je remercie les dieux. »

« peines, attentif à leurs besoins de chaque jour, et modi-
« fiant, pour y pourvoir, les lois générales, capable
« même de se laisser émouvoir par une prière plus fer-
« vente et d'accorder à une sollicitation persévérante un
« don qu'il était dans ses desseins et dans sa sagesse de
« refuser, la prière serait à la fois possible, utile, effi-
« cace. Mais, dans ce tableau si touchant de la sollicitude
« divine, beaucoup de traits sont en dehors de la vérité.
« Ils ne rapprochent Dieu de nous qu'à la condition de
« le dégrader. Dès qu'on réfléchit sur sa perfection, il
« devient impossible d'admettre qu'il puisse changer
« quelque chose à ce qu'il a voulu, et que ce changement
« puisse avoir pour cause les intercessions d'un être
« aussi frivole, aussi imprévoyant que l'homme. On a
« beau chercher une issue : si Dieu modifie sa volonté,
« il n'est pas immuable ; il n'est pas toujours égal et
« semblable à lui-même ; il tombe comme nous dans le
« mouvement et dans le temps, et l'infinité lui échappe.
« La résolution que Dieu avait formée était la meilleure
« qu'il pût prendre ; en se laissant aller à la changer, il
« fait moins bien ; il se diminue deux fois : en prenant
« une résolution mauvaise, et en la prenant par fai-
« blesse. Il faudrait, pour échapper à cette conséquence,
« supposer que c'est nous, au contraire, qui améliorons
« les desseins de Dieu, et qui l'éclairons sur le bien.
« Toutes ces hypothèses ne peuvent tenir ; on rougit de
« les exprimer ; on souffre en les entendant. Ce Dieu, si
« bon en apparence, n'est qu'un ouvrier imparfait dont
« l'œuvre a besoin à chaque instant d'être réparée, et
« qui nécessairement la répare mal, s'il écoute toutes nos
« prières insensées et contradictoires. En vain dira-t-on
« qu'il ne cède à nos prières que quand elles sont rai-
« sonnables ; c'est se payer de mots, car elles ne sont rai-
« sonnables que quand elles sont conformes à sa volonté,

« et cela revient à dire qu'il ne nous écoute jamais.
« Ainsi Dieu est immuable. Il ne modifie jamais ses
« desseins, et nos prières ne peuvent le détourner de son
« ordre. »

Ni pour la peine, ni pour le travail nous ne pouvons crier au ciel. Cependant « nous pouvons demander la « force, la résignation, la vertu ; le bien de l'âme, non « celui du corps : ce qui est de notre destinée, et non ce « qui ne touche qu'à notre épreuve. Voilà la vraie « prière, la seule permise[1]. Nous ne dirons pas : « Mon « Dieu, fais pousser mes épis ; » mais nous dirons : « Mon Dieu, donne-moi le courage de semer ; » ou : « Console-moi de n'avoir pas récolté. » Nous ne dirons « pas : « Mon Dieu, fais-moi gagner mon procès ; » « mais : « Mon Dieu, fais que le procès soit gagné par « celui qui a la juste cause, et, si je dois perdre, fais que « je supporte le malheur en homme[2]. »

Et pourquoi peut-on faire cette prière ? Pour obtenir la grâce de Dieu ? — Du tout : mais parce que cette prière « n'est au fond qu'un ferme propos de faire le bien et

1. Kant va jusqu'à considérer la prière comme une superstition dès qu'elle est enveloppée de paroles et de formules, parce que Dieu, dit-il, n'a nul besoin d'explication sur les désirs formés au dedans de nous. (*De la Relig.*, concl. de la IVe partie.) Mais, si la prière n'est qu'une aspiration vers le bien et vers le Dieu qui est la source du bon, elle peut selon Kant, être exaucée, c'est-à-dire produire une amélioration morale, et conséquemment être admise par la religion naturelle. L'analogie de cette doctrine avec celle de Malebranche est frappante, surtout si l'on tient compte de la différence d'origine entre les deux philosophies et de caractère entre les deux philosophes.

2. « Puissant Jupiter, donne-nous les vrais biens, que nous les demandions ou que nous ne les demandions pas ; et éloigne de nous les maux, quand même nous les demanderions. » (Platon, *Second Alcibiade*, trad. de M. Cousin, t. V, p. 153.)

« qu'une aspiration vers Dieu ». Nous nous donnons à nous-mêmes tout ce qu'il faut ; Dieu n'a rien à donner.

« La religion naturelle ne comporte pas ces demandes, « ces instances qui font de l'homme agenouillé devant « Dieu un courtisan mendiant une faveur. » Qu'on se dégrade devant les hommes et même devant la populace par des instances honteuses, à la bonne heure, mais s'humilier devant Dieu ? Allons donc !

(Cf. *Religion naturelle*, 2e partie. *La Providence*, chap. IV ; 4e partie. *Le Culte*, chap. I.)

## IV

## VINGT-DEUXIÈME CONFÉRENCE

(Voy. 2e partie, commencement.)

Nous avons déjà parlé du *dualisme manichéen*. (Voy. *Index* du tom. II, pag. 317, nº 2.) Manès est-il véritablement l'auteur de ce système ? Spencer, Windet, Beausobre croient que le manichéisme est un emprunt. Selon Plutarque, la doctrine des deux principes remonte à la plus haute antiquité. Il l'attribue dans son traité d'*Isis* et d'*Osiris*, non seulement aux Perses, aux Chaldéens, aux Égyptiens et au commun des Grecs, mais aux philosophes les plus célèbres, tels que Pythagore, Empédocle, Héraclite, Anaxagore, Platon et Aristote. « Les Égyptiens, dit Spencer, appelaient le Dieu bon *Osiris*, le mauvais Dieu *Typhon*. Les Hébreux superstitieux ont donné à ces deux principes les noms de *Gad* et de *Méni*. Les Perses ont appelé le premier *Ormuzd*, le second *Ahriman*. Les Grecs avaient leurs *bons* et leurs *mauvais démons*. Les Romains leurs *Joves* et leurs *Véjoves*... » (Dissert. de *Hirco emiss.*, cap. XIX, sect. 1.)

« Mais ces savants, dit Bergier, ont abusé de leur érudition. Ils n'ont pas mis assez de différence entre ceux qui admettaient deux principes éternels, actifs, et ceux qui envisageaient la matière éternelle comme un principe passif ; entre ceux qui ont supposé deux principes increés et indépendants l'un de l'autre, et ceux qui les ont considérés comme des êtres produits et secondaires, subordonnés à une cause première et unique. » Avant Manès, Basilide, Valentin, Bardesanes, Marcion et autres gnostiques avaient professé la doctrine des deux principes, probablement empruntée au mysticisme persan, mais ils y avaient changé un point important : celui de leur création par un principe éternel. Vigoureusement combattu par les Pères et les Docteurs de l'Église, proscrit par les édits des empereurs, le manichéisme, à l'aide de la dissimulation, du mensonge, du parjure, des fausses professions de foi, d'un rigorisme affecté, ne laissa pas de se multiplier dans les ténèbres et de se répandre en plusieurs pays. On le rencontre encore au XII^e^ et au XIII^e^ siècle. Mais alors les manichéens avaient abandonné le principe fondamental de leur secte.

(Cf. Bergier. *Dict. théolog.*, art. *Manichéisme.*)

## V

## VINGT-TROISIÈME ET VINGT-QUATRIÈME CONFÉRENCE

1° *Pélagianisme.*

1° Pélage naquit en Angleterre vers la fin du IV^e^ siècle. Saint Augustin l'appelle le *Breton* pour le distinguer d'un autre Pélage de Tarente. Il était moine de Bangor, dans le pays de Galles ; non qu'il vécût dans un monastère

comme les cénobites de son temps, ou dans un désert comme les ermites ; il était de ceux qui, sous un habit religieux, vivaient isolés dans leurs demeures et que les Grecs appelaient *philosophes*, les Latins, *moines*. Jamais il ne fut promu aux ordres sacrés, aussi est-il appelé laïque par le pape Zozime dans sa lettre aux évêques d'Afrique.

En 405, le moine de Bangor vint en Italie et commença à répandre ses erreurs dans de petites assemblées où les femmes étaient en nombre. Il les séduisit promptement ; mais cette facile conquête ne pouvait suffire à son ambition. Doué, ainsi que le témoigne saint Augustin (Lib. *De nat. et grat.*, cap. 6 et 33), d'un esprit fortement trempé, vif, pénétrant, rompu à la discussion, tortueux et dissimulé, il s'imposa à ses disciples qui devinrent tristement célèbres par l'acharnement qu'ils mirent à défendre et à propager les doctrines de leur maître.

L'Ecossais *Celestius* fut le premier et le plus illustre de tous. Son âpre et audacieux prosélytisme lui assura bientôt le commandement de la cohorte pélagienne.

*Julien*, noble d'origine et jeune évêque d'Éclane (aujourd'hui Avellino), orgueilleux, ami du faste, avide de gloire, embrassa l'hérésie pélagienne pour se faire un nom. Son éloquence facile, son esprit subtil, sa connaissance des Écritures, son habileté dans les lettres grecques et latines méritaient d'être mieux employés. Battu par saint Augustin, chassé de son siège et de l'Italie, et enfin de Constantinople et de l'Orient par l'empereur Théodose, il alla mourir misérablement en Sicile, dans un bourg obscur où il se fit maître d'école.

*Anien*, diacre de l'église de Célède, versé dans la connaissance des langues grecque et latine, fut d'un grand secours à Pélage pour corriger la barbarie de son langage.

Quant au maître, cachant, sous des dehors de piété,

ses penchants à la vie voluptueuse, il parla, écrivit, troubla l'Église, et demeura jusqu'à la fin, malgré les concessions qu'on lui arracha, l'ennemi de la grâce de Dieu.

Quelles étaient ses erreurs ? On peut les classer sous trois titres dictincts.

1° *Erreurs touchant le péché originel.* — Adam était mortel avant comme après sa chute. — Son péché n'a blessé que lui-même et non pas le genre humain. — Les enfants naissent dans l'état où était Adam avant sa prévarication. — Bien qu'ils ne soient pas baptisés, ils peuvent obtenir la vie éternelle. — Le baptême n'est pas nécessaire à la rémission du péché et à la vie éternelle, mais seulement à notre adoption dans le Christ et à notre participation à son héritage..... la concupiscence, les penchants dépravés, l'ignorance, la faiblesse, les misères de la vie, la mort ne sont pas la peine du péché.

2° *Erreurs touchant le libre arbitre.* — Le libre arbitre est actuellement sain, valide, parfait, propre à toute œuvre bonne, comme avant le péché d'Adam. — L'homme, par les seules forces de son libre arbitre, peut arriver à la perfection de la justice, et vivre, sans mouvements désordonnés des passions, exempt de tout péché.

3° *Erreurs touchant la grâce de Dieu.* — Il n'y a nulle grâce de Dieu, le libre arbitre suffit pour bien vivre, pour accomplir les commandements de Dieu dès qu'on les connaît, et pour obtenir la vie éternelle. C'est le premier état de l'hérésie pélagienne. Dans ce premier état, pour décliner la force des arguments catholiques, les pélagiens appelaient grâce la nature elle-même et le libre arbitre, en tant qu'ils sont des dons gratuits de la bonté divine. Plus vivement pressés par la discussion, ils confessèrent que la grâce était distincte de la nature, mais ils appelaient grâce la loi et la doctrine, rejetant

toute grâce intérieure. Enfin, poussés dans leurs derniers retranchements, ils admirent d'abord une grâce intérieure d'illumination, puis une grâce de volonté ; mais cette double grâce, utile pour agir plus facilement et plus parfaitement, n'était point nécessaire pour guérir la nature, prévenir ses efforts, aider sa faiblesse, l'homme ayant en lui-même la possibilité de tout bien. En second lieu, on ne devait point la considérer comme un don gratuit, mais comme la récompense des mérites acquis par la bonne volonté de l'homme. C'était nier la notion fondamentale de la grâce : *Si gratia jam non ex operibus, alioquin jam non est gratia.*

Ces erreurs de Pélage sont répandues dans ses divers écrits dont voici les principaux : 1° *De Trinitate libri tres.* 2° *De naturâ liber unus.* 3° *De libero arbitrio libri quatuor.* 4° *Expositionum in omnes S. Pauli epistolas libri tredecim.* 5° *Ad Demetriadem de Virginis institutione liber unus.* 6° *Defensio fidei ad Augustinum.* 7° *Libellus fidei ad Innocentium.* 8° *Variæ ad diversas litteræ.* De tous ces ouvrages il n'en reste que trois entiers, le quatrième, le cinquième et le septième ; mais eussent-ils tous disparu on retrouverait Pélage dans les écrits des controversistes qui l'ont réfuté.

La lutte soutenue par l'Église contre le pélagianisme fut énergique et glorieuse. Dans l'espace de dix-neuf ans, vingt-trois conciles se réunirent soit pour rompre les troupes fraîchement recrutées par l'hérésie, soit pour déjouer ses feintes et démasquer ses hypocrites concessions. En 412, concile à Carthage ; en 415, concile à Jérusalem ; au mois de décembre de la même année, concile à Diospolis ; en 416, second concile à Carthage ; à la fin de la même année, concile à Milève, troisième concile à Carthage ; en 417, concile à Rome ; la même année, conciles à Constantinople, à Antioche et une

seconde fois à Rome ; au mois de novembre 417, premier concile de toute l'Afrique ; en 418, troisième concile à Rome, second et troisième conciles d'Afrique ; en 419, quatrième concile d'Afrique ; en 423, concile de la province de Cilicie ; en 424, second concile à Constantinople ; en 425, quatrième concile à Rome, cinquième d'Afrique ; en 427, concile des évêques de la Gaule à Arles ; en 429, concile des évêques d'Angleterre à Vérolam ; en 430, cinquième concile à Rome ; en 431, concile général d'Éphèse.

L'action vigoureuse et pressante des conciles fut appuyée par les constitutions des souverains pontifes Innocent, Zozime, Boniface, Célestin, Sixte et Léon le Grand. Ce fut quelque temps après la réception des lettres apostoliques du pape Innocent, que saint Augustin prononça cette parole devenue célèbre : « Le siège apostolique nous a envoyé ses décisions : la cause est finie : *Inde (à sede apostolica) rescripta venerunt ; causa finita est.*

Les édits des empereurs Honorius, Constance, Valentinien III et Théodose le Jeune frappèrent de concert avec les constitutions apostoliques. De leur côté, les docteurs firent entendre leur grande voix, et poussèrent à fond la discussion contre les arguments tortueux de Pélage et de ses disciples. *Saint Jérôme* écrivait ses *Lettres à Marcellin et à Ctésiphon*, ses trois livres de *Dialogues contre Pélage*, les *Préfaces des commentaires sur Jérémie*, ses *Epîtres à Augustin*, et se retirait en confiant à ce dernier la direction du combat.

L'Espagnol *Paul Orose* réfutait dans son Apologétique les blasphèmes de l'hérésiarque (*Apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*).

*Sixte*, prêtre de l'Église de Rome, plus tard successeur du pape Célestin, préludait dans les six livres de son *Hypognosticon* aux sentences pontificales qu'il devait prononcer bientôt.

*Marius Mercator* offrait à l'empereur Théodose son *Commonitorium*, où l'histoire et le dogme sont traités de main de maître.

Mais le héros de la lutte c'est, sans contredit, le grand évêque d'Hippone, *saint Augustin*, qui par le nombre, la force et l'éclat de ses écrits mérita d'être appelé le docteur de la grâce. Ses principaux ouvrages contre le pélagianisme sont :

1° Les trois livres *De peccatorum meritis et remissionibus*, écrits en 412.

2° Le livre *De spiritu et litterâ* (412).

3° Le livre *De naturâ et gratiâ* (415).

4° Le second sermon *De verbis apostoli* (417).

5° Le livre *De gestis Pelagii* (417).

6° Les deux épîtres *Ad Sixtum presbyterum* (418).

7° Le livre *De gratiâ Christi* (418).

8° Les livres *De nuptiis et concupiscentiâ* (419).

9° Les quatre livres *Ad Bonifacium* (420).

10° L'*Enchiridion ad Laurentium* (421).

11° Les six livres *Contra Julianum* (421).

12° Le livre *De gratiâ et libero arbitrio* (424).

13° Le livre *De correptione et gratiâ* (425).

14° L'*Opus imperfectum contra Julianum* (428).

Les livres *De prædestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiæ* sont dirigés contre les semi-pélagiens dont nous parlerons tout à l'heure.

L'objet de la controverse entre les catholiques et les pélagiens n'était pas la grâce habituelle, c'était la grâce actuelle. Nous avons dit précédemment ce que les pélagiens pensaient de la grâce habituelle. (Voy. *Index*, tom. III, pag. 366, n° 2.)

Mais de quelle grâce actuelle s'agissait-il ? Etait-ce, comme l'ont prétendu les jansénistes, de cette irrésistible impulsion de la volonté divine qui détermine nécessaire-

ment la volonté humaine ? Évidemment non. Cette grâce a été réprouvée par l'Église comme ennemie de la liberté.

Saint Augustin défendait-il contre le pélagianisme la grâce efficace par elle-même ? Les thomistes le prétendent ; mais leurs adversaires ne manquent pas de raisons pour démontrer que le saint docteur se proposait simplement d'établir, au nom de l'Église, la nécessité et la gratuité d'une action surnaturelle et transitoire de la volonté divine sur la volonté humaine, pour commencer, conduire, parfaire et consommer l'œuvre du salut. Quoi qu'il en soit, la lutte de l'autorité et du génie contre le pélagianisme eut pour résultat d'acculer cette hérésie aux dernières concessions appelées par les théologiens son troisième état. Les pélagiens confessèrent finalement l'existence d'une grâce intérieure dont ils nièrent constamment la nécessité et la gratuité, et préparèrent ainsi les voies au *semi-pélagianisme*.

2° *Semi-pélagianisme.*

Les livres de saint Augustin contre les pélagiens s'étant répandus dans les Gaules y firent sensation. Croyant le libre arbitre compromis, un certain nombre d'évêques et de prêtres crurent devoir prendre sa défense ; mais ce fut au détriment de la grâce et en se rapprochant de Pélage dont ils réprouvaient cependant les principales erreurs. De là le *semi-pélagianisme*.

Ses principaux tenants furent :

*Cassien*, moine illustre, qui, après avoir passé une partie de sa vie dans les déserts de la Thébaïde, fut ordonné diacre à Constantinople par saint Jean Chrysostome, prêtre à Rome, vint à Marseille où il fonda deux monastères, l'un pour les hommes, l'autre pour les femmes. Devenu abbé de Saint-Victor, il décrivit ses *Conférences spirituelles* pour l'instruction de ses moines.

C'est dans la treizième de ces conférences qu'il professa le semi-pélagianisme.

*Fauste*, abbé de Lérins, puis évêque de Riez. Il écrivit contre les prédestinatiens un livre *De la grâce et du libre arbitre* dans lequel il défendit les erreurs de Cassien.

*Gennade*, prêtre de Marseille. Dans sa *Vie des hommes illustres*, il se fait hautement le patron des doctrines semi-pélagiennes. Il faut ajouter un certain *Vincent* auquel répondit saint Prosper et que plusieurs auteurs ont confondu avec le célèbre Vincent de Lérins.

C'est à tort que Vasquez compte saint Jean Chrysostome au nombre des semi-pélagiens. L'homélie première de ce grand docteur sur *Adam et Eve* est une réfutation manifeste de leurs erreurs.

Les semi-pélagiens ne niaient pas comme Pélage l'existence du péché originel ni ses désastreux effets dans la nature humaine. Ils ne prétendaient pas que le libre arbitre est encore aussi sain qu'il était dans l'homme innocent et que, sans le secours d'une grâce intérieure, nous pouvons faire toutes sortes de bonnes œuvres, nous élever au plus haut degré de perfection, et consommer ainsi, par nos forces naturelles, l'œuvre de notre salut ; ils admettaient, dans une certaine mesure, la nécessité de la grâce, mais ils l'atténuaient et niaient la complète gratuité du don de Dieu.

Quelles étaient au juste leurs erreurs ? Les jansénistes condamnant le semi-pélagianisme dans le sens de leur hérésie l'ont confondu à dessein avec la doctrine catholique. Nous ne devons pas tenir compte de leur jugement.

Les théologiens plus ou moins préoccupés d'un système particulier ont diversement interprété les doctrines semi-pélagiennes. L'opinion la plus générale et la plus sage nous paraît être que l'on peut diviser les semi-pélagiens en deux classes. La première de ceux qui, comme Cassien,

avouaient que la grâce est parfois accordée à l'homme sans aucun mérite précédent, mais que cependant elle est la plupart du temps la récompense des mérites ; la seconde de ceux qui prétendent que la grâce est toujours donnée à cause des mérites acquis par le bon usage du libre arbitre. Ou bien encore, la première de ceux qui, s'éloignant autant que possible de Pélage, attribuaient à la grâce toutes les œuvres de salut, moins la première volonté de croire, qu'ils appelaient le commencement de la foi ou le pieux attrait à la croyance, lequel mérite toute grâce nécessaire aux bonnes œuvres ; la seconde de ceux qui, se rapprochant du pélagianisme, attribuaient au libre arbitre, non seulement le commencement de la foi, mais tout désir du bien, donnant ainsi à la volonté humaine l'initiative de toutes les bonnes œuvres.

Si variées qu'aient été les affirmations des semi-pélagiens, on peut les ramener à deux erreurs fondamentales.

1° Tous ont constamment nié la nécessité d'une grâce intérieure et prévenante pour le commencement de la foi.

2° Aucun n'a admis la nécessité d'une grâce intérieure pour persévérer dans la foi.

Ces erreurs furent déférées dès le principe par deux laïques, saint Prosper et saint Hilaire, à saint Augustin qui les réfuta dans ses deux livres *De prædestinatione sanctorum* et *De perseverantiæ dono*. Après la mort de saint Augustin, le pape Célestin Ier écrivit aux évêques de Gaule une lettre célèbre dans la cause semi-pélagienne. Saint Prosper continua le combat dont il avait été le provocateur, par son livre *Contra collatorem* et par trois opuscules dont voici les titres : 1° *Responsiones ad capitula Gallorum*, 2° *Ad capitula objectionum Vincentianarum responsiones*, 3° *Ad excerpta Genuensium responsiones*. Nous avons encore de lui son poème : *De ingratis* et sa lettre à

Ruffin : *De gratia et libero arbitrio.* Saint Hilaire, compagnon de saint Prosper, se montra le défenseur acharné de la doctrine de saint Augustin contre les restes du pélagianisme. L'an 494, le pape Gélase condamna dans un synode romain les livres de Cassien et de Fauste. Enfin l'Africain saint Fulgence fit tomber sur l'ennemi les coups redoublés de sa redoutable et éloquente parole. Trois livres sur *la grâce*, sept livres sur *la grâce et le libre arbitre*, trois livres sur *la vérité de la prédestination et de la grâce* attestent le zèle de cet infatigable athlète.

Cependant il ne put triompher de l'erreur. Il fallut que le second concile d'Orange écrasât la tête du serpent dont le souffle empoisonnait la belle Église des Gaules. Nous avons de ce concile vingt-cinq chapitres ou canons sur *la grâce et le libre arbitre*, approuvés et promulgués par le saint-siège auquel ils avaient été déférés.

Le semi-pélagianisme n'était plus qu'un souvenir des premiers siècles de l'Église, lorsque les protestants et les jansénistes accusèrent l'école moliniste de ressusciter cette erreur. Voici ce que dit Bossuet à ce sujet dans sa seconde instruction pastorale contre le ministre Jurieu. « Pour « récriminer, M. Jurieu nous objecte que nos molinistes « sont demi-pélagiens et que l'Église romaine tolère un « pélagianisme tout pur et tout cru. Pour ce qui regarde « les molinistes, s'il en avait seulement ouvert les livres, « il aurait appris qu'ils reconnaissent pour tous les élus « une préférence gratuite de la miséricorde divine ; une « grâce toujours prévenante, toujours nécessaire pour « les œuvres de piété ; et dans tous ceux qui les pratiquent « une conduite spéciale qui les y conduit. »

Le dominicain Noël Alexandre réprimande l'imprudence et la témérité de ceux qui, égarés par l'esprit de parti, accusent de semi-pélagianisme les défenseurs de la science moyenne. « *Cavendum ne recentioribus theologis,*

« *qui scientiam quamdam mediam propugnant, semi-*
« *pelagiani erroris nota inuratur quod imprudenter et*
« *temere novi quidam auctores fecerunt, vel semipelagia-*
« *norum dogmatum ignari, vel studio partium in transver-*
« *sum acti ; magnum est enim quantum ad hoc utrumque*
« *dogma, inter semipelagianos et theologos illos discrimen.* »
Hyacinthe Serri dans son ouvrage l'*École thomiste vengée* (*Scola thomistica vindicata*), Hyacinthe Amat de Graveson dans ses lettres pour la *Défense du thomisme* tiennent à peu près le même langage.

L'opinion moliniste, comme toutes celles qui s'agitent autour des abîmes de la prédestination et de la grâce, peut avoir ses inconvénients et ses côtés sombres ; mais ses partisans se sont toujours fait un devoir de ne point sortir des lignes d'une sévère orthodoxie.

Remarquons, en terminant ces notes sur le pélagianisme et le semi-pélagianisme que ces deux erreurs concluent nécessairement à la négation de la gratuité de la prédestination.

3° *Prédestinatianisme.*

Quelques auteurs appellent *prédestinatiens orthodoxes* ceux qui tiennent pour la doctrine de la prédestination absolue ou totalement gratuite. Nous croyons qu'il est mieux de réserver cette qualification aux hérétiques. Dès le cinquième siècle nous voyons apparaître le *prédestinatianisme.* C'était une réaction outrée contre les erreurs de Pélage, une exagération violente et monstrueuse des doctrines de saint Augustin. Jansénius prétend que le semi-pélagien Faustus visait dans ses écrits un ennemi imaginaire, pour mieux atteindre saint Augustin lui-même ; mais les deux conciles d'Arles et de Lyon, tenus vers l'an 475, ne nous laissent aucun doute sur la réalité de l'hérésie prédestinatienne dont ils désignent nommément les fauteurs : les prêtres *Lucidus* et *Monime.* Leurs nombreuses

erreurs peuvent être ramenées à six chefs principaux :

1° Dieu par un décret nécessitant prédestine ses élus à la gloire. Par un décret absolu, et sans aucune connaissance antécédente des démérites, il prédestine le reste des hommes à la damnation éternelle.

2° Le même décret détermine les moyens qui doivent conduire les réprouvés à leur perte, par conséquent ils sont prédestinés au péché.

3° Dieu veut sauver ceux qui se sauvent, et non pas tous les hommes.

4° Le Christ n'est mort que pour les élus et les prédestinés.

5° Depuis la chute du premier homme le libre arbitre est complètement éteint.

6° Les sacrements sont inutiles et ne confèrent pas la grâce à ceux qui sont prédestinés à la mort éternelle.

Sirmond a faussement attribué aux moines africains d'Adrumet la paternité de ces erreurs ; le savant cardinal Noris a démontré qu'ils étaient pélagiens. (Lib. I, *Hist. Pelag.*, cap. xv.)

Les premiers prédestinatiens, après avoir été condamnés par les conciles d'Arles et de Lyon (475?), furent réfutés d'office par Fauste, abbé de Lérins, qui ne sut pas éviter le semi-pélagianisme.

Au neuvième siècle nous voyons réapparaître le prédestinatianisme dans la personne de Gotescalc, moine bénédictin de l'abbaye d'Orbais, diocèse de Soissons. C'était, s'il faut en croire Hincmar, un homme qui n'avait du moine que l'habit. Esprit dur, inquiet, remuant, factieux, ami des nouveautés, toujours prêt à s'imposer, cherchant à faire école et heureux de traîner après lui des disciples. Irrégulièrement ordonné prêtre en 846 par Rigbord, chorévêque de Reims, il partit pour Rome en 847, par-

courut la Dalmatie et la Pannonie, puis vint en Lombardie où il commença à répandre ses erreurs.

Il enseignait que Dieu, de toute éternité, a prédestiné les uns à la vie éternelle, les autres à la damnation, que ce double décret est absolu, indépendant de la prévision des mérites ou des démérites futurs des hommes ; que ceux que Dieu a prédestinés à la mort éternelle ne peuvent être sauvés, que ceux qu'il a prédestinés à la vie éternelle ne peuvent pas périr ; que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes mais seulement ses élus ; que Jésus-Christ n'est mort que pour ces derniers ; que depuis la chute du premier homme nous ne sommes plus libres pour faire le bien, mais seulement pour faire le mal. Comme on le voit, ces erreurs sont, à peu de chose près, celles de prédestinatiens du cinquième siècle.

Chassé d'Italie, Gotescalc vint à Mayence dont Raban Maur était archevêque. Ce dernier entreprit de réfuter l'hérésiarque, mais il se méprit dans sa réfutation sur un point, et le rusé Gotescalc profita de cette méprise pour accuser Raban de semi-pélagianisme.

L'archevêque de Mayence ne voulait pas qu'il y eût une double prédestination : l'une à la gloire, l'autre à la peine, cette dernière consistant en un juste décret par lequel Dieu condamne éternellement les réprouvés à la mort éternelle après avoir prévu leur démérite. Pour la peine comme pour le péché il prétendait qu'il n'y a de la part de Dieu qu'une simple prévision. C'était condamner les auteurs mêmes qu'il citait, saint Prosper et saint Augustin, lesquels font expressément la distinction de la peine et du péché et disent que Dieu prévoit le péché et ne le prédestine pas, mais que pour la peine que mérite le péché prévu, non seulement Dieu la prévoit, mais qu'il la prédestine, la préordonne comme une chose juste, d'où une double prédestination, l'une des bons à la gloire

et aux grâces qui doivent mériter la gloire, l'autre des méchants à la peine du péché prévu, mais non au péché.

Gotescalc, condamné comme hérétique par Raban Maur, fut déféré à Hincmar de Reims son métropolitain, mais sa cause était embrouillée. Un concile tenu à Quiercy-sur-Oise le condamna à la dégradation du sacerdoce, aux verges et à la prison, comme prêtre irrégulièrement ordonné, comme hérétique, incorrigible, contumace, homme de mœurs dépravées, ayant abusé de son ascendant pour dépraver les fidèles, comme moine infidèle à sa vocation, indûment mêlé aux affaires ecclésiastiques et séculières. Il fut enfermé au monastère d'Auvilliers, au diocèse de Reims. Hincmar fit solliciter par ses gardiens une rétractation, il la donna, insidieusement revêtue d'expressions auxquelles on pouvait attribuer un sens catholique, mais pleine au fond du venin de ses erreurs. Il profitait de la même méprise qui lui avait déjà servi pour accuser Raban Maur de semi-pélagianisme, méprise renouvelée par Hincmar. Celui-ci sollicita une réfutation de Scot Érigène, réfutation maladroite, pleine d'erreurs semi-pélagiennes, qui fit croire à plusieurs savants et pieux personnages que Gotescalc était injustement poursuivi et condamné, bien qu'il fût disciple fidèle de saint Augustin.

On s'intéressa à sa personne, tout en réprouvant les erreurs dont on le croyait innocent. Saint Remi, archevêque de Lyon, successeur d'Amolon qui avait reçu des lettres d'Hincmar, lesquelles niaient la double prédestination, les discuta dans un synode où l'on établit la doctrine de la double prédestination, selon le sens indiqué plus haut, et où l'on conclut que Gotescalc ne devait pas être condamné. « Sa témérité, ses intempérances de lan-
« gage étaient blâmables, mais on ne devait pas nier pour
« cela la divine vérité. » Rhatramn, moine de Corbie, et

saint Prudence, évêque de Troyes, étaient de ce sentiment.

Mécontent de la décision de l'Église de Lyon, Hincmar engagea Charles le Chauve à convoquer une seconde réunion d'évêques à Quiercy-sur-Oise. Dans cette réunion furent rédigés quatre chapitres célèbres sous le nom de *Chapitres de Quiercy* (*Capitula Carisiana*). Le premier porte pour titre : Il n'y a qu'une prédestination de Dieu (*Quod una tantum sit prædestinatio Dei.*) L'Église de Lyon discuta vivement ces chapitres, et dans un synode des trois provinces de Lyon, de Vienne et d'Arles, réuni à Valence (855), les évêques du Midi rédigèrent vingt-trois canons dont les six premiers tranchaient les questions agitées par Gotescalc et Scot Érigène. Le troisième de ces canons affirme, comme l'Église de Lyon, la double prédestination. Un concile célébré à Langres, en 859, confirma les six premiers canons du concile de Valence, moins la censure dirigée contre les chapitres de Quiercy. Enfin, quinze jours après, les évêques de douze provinces s'étant rassemblés à Savonière près de Toul, les six canons de Valence, corrigés par le concile de Langres, furent définitivement approuvés malgré les protestations d'Hincmar, et la paix fut faite. Le pape Nicolas Ier confirma les décisions du concile de Toul. Gotescalc mourut dans sa prison, hérétique et fou.

Au quatorzième siècle, l'Anglais Wiclef, professeur de l'université d'Oxford, renouvela, en les aggravant, les blasphèmes des anciens prédestinatiens. « Dieu, disait-il, prédestine toutes les créatures intelligentes à chacun de leurs actes, même au péché. L'homme n'est libre que parce qu'il agit spontanément et pourrait ne pas agir ; mais il ne peut pas vouloir autrement qu'il ne veut. Comme les prédestinés ne peuvent perdre la grâce, les réprouvés ne peuvent y persévérer. Dieu n'a pu empê-

cher le péché du premier homme. Tout ce qui existe, tout ce qui arrive dans le monde est d'une nécessité absolue.

Les erreurs de Wiclef furent condamnées par les universités de Prague, d'Oxford et de Paris, par les conciles de Londres (1382 et 1396) et d'Oxford (1408), par Jean XXII, et enfin par le concile de Constance qui dans sa huitième session, qualifia quarante-cinq propositions d'hérétiques, erronées, scandaleuses, offensant les oreilles pieuses, téméraires et séditieuses.

Wiclef après une rétractation équivoque dans le premier concile de Londres, se retira à Lutterworth où il avait formé une petite congrégation dite *des pauvres prêtres*, composée de disciples dévoués au maître, et ardents propagateurs de ses doctrines. Il mourut entre leurs bras. Quarante ans après sa mort, par suite d'un décret du concile de Constance, sa tombe fut ouverte, son cadavre exhumé et brûlé, sa cendre jetée dans un ruisseau voisin de Lutterworth.

Cependant les *wiclefites* ou *lollards* s'étaient répandus jusqu'en Bohême. Jean Huss, célèbre alors par son éloquence et l'austérité de ses mœurs, les réfuta, mais bientôt séduit lui-même, il se fit l'apôtre des erreurs qu'il avait condamnées. Frappé des censures ecclésiastiques par son archevêque, il en appela au saint-siège ; du saint-siège, qui avait confirmé la sentence portée contre lui, au concile œcuménique. Il soutint son hérésie en présence des Pères de Constance avec une imperturbable audace ; rebelle à toute rétractation il fut condamné, livré au bras séculier et brûlé publiquement.

Son fidèle disciple Jérôme de Prague qui l'avait suivi à Constance se rétracta, puis honteux de sa rétrataction il retourna à son erreur et fut brûlé à son tour comme relaps. Privée de ses chefs, l'hérésie wiclefite se partagea en diverses sectes qui se fondirent bientôt dans le protestantisme.

4° *Protestantisme.*

Cette hérésie multiple subsiste encore aujourd'hui, en travail de décomposition pour se résoudre en pur rationalisme. Tout le monde connaît son origine et ses principaux auteurs, Luther et Calvin.

Luther, moine augustin de Wittemberg, instruit, éloquent, mais plein de lui-même, commença à répandre ses erreurs à l'occasion de la prédication des indulgences confiée aux Frères-Prêcheurs (1517). Appelé à Augsbourg devant le cardinal Cajetan, alors légat du saint-siège pour l'Allemagne, il se montra tel qu'il devait être jusqu'à la fin, orgueilleux et entêté. Vaincu par le célèbre Eckius dans des disputes publiques, et condamné par les facultés de Cologne et de Louvain, il écrivit une lettre de soumission au souverain pontife Léon X. Celui-ci, instruit par Eckius du péril que faisaient courir à la foi les prédications de Luther, condamna quarante et une des propositions de l'hérésiarque (1520). Luther ne connut plus de bornes ; les foudres de Rome au lieu de l'humilier exaltèrent son orgueilleuse rage ; il éclata en injures contre l'Église romaine, le souverain pontife, les cardinaux, les évêques et les docteurs catholiques, et composa des livres dans lesquels il ébranlait, l'une après l'autre, les vérités de la foi, entre autres son célèbre ouvrage : *De captivitate Babylonis.*

Les temps étaient malheureux. La sainte Église de Dieu couverte de plaies avait besoin d'une épreuve qui fît resplendir son inaltérable beauté, voilée par les désordres du clergé et les abus qui s'étaient glissés dans l'administration des choses saintes. Le mot de réforme était dans toutes les bouches. Luther s'en empara, et groupa incontinent autour de lui les restes de l'hérésie wiclefite qui attendaient dans l'ombre un signal de ralliement. Il eut pour complices la haine conçue contre le clergé, l'ambi-

tion d'envahir ses biens et de dominer à sa place, l'animosité des princes de l'empire contre Charles-Quint, la vanité des littérateurs qui se piquaient de mieux entendre les choses religieuses que les théologiens, le malaise de bien des âmes, et surtout la protection des grands seigneurs, impatients de secouer le joug des pratiques gênantes du catholicisme. Voilà ce qui explique ses succès. Les attribuer, comme font les protestants, à une mission divine, c'est oublier le caractère brutal et grossier, les incertitudes et les tâtonnements de l'apôtre de la réforme, toutes choses qui sont loin de révéler l'action de l'Esprit-Saint. Nous ne mentionnerons pas ici toutes les erreurs de Luther, mais seulement celles qui se rapportent aux dogmes exposés dans nos vingt-troisième et vingt-quatrième conférences.

1° *Sur la prédestination :* — Luther enseignait que Dieu, par un décret antécédent, positif, immuable, nécessitant, prédestine les uns à la foi justifiante et à la gloire, les autres au péché et aux peines éternelles ; que Dieu est cause et auteur du péché, qu'il ne veut sauver que ses élus.

2° *Sur la grâce :* — Qu'elle est due à l'homme comme un appendice nécessaire de sa nature ; qu'elle ne fait pas violence à la volonté, mais qu'elle lui impose la nécessité d'agir invinciblement et irrésistiblement, de telle sorte que l'acte contraire n'est plus en son pouvoir ; qu'elle fait, proprement et uniquement, tout ce qu'il y a de bien en nous, sans que la volonté y prenne part ; que sa force consiste dans une délectation victorieuse et nécessitante ; qu'il n'y a pas dans l'état présent de la nature humaine d'autre grâce que la grâce efficace.

3° *Sur le libre arbitre :* — Que le libre arbitre après le péché est un pur mot ; qu'il est entièrement passif quant au bien considéré formellement, que de lui-même il pèche toujours, à cause de sa concupiscence qui se mêle à

ses actes, et de la corruption du péché dont il est infecté depuis sa naissance.

4° *Sur la justification :* — Qu'elle consiste en ce que le juste a la ferme conviction que ses péchés lui sont remis par la miséricorde divine ; que cette foi justifie avant la charité (voy. *Index*, Tom. III, pag. 367, n° 3) ; que la cause formelle de notre justification n'est pas un don intérieur inhérent à l'âme ; que chacun peut être certain de foi divine qu'il possède la grâce ; que la justice est égale dans tous les justes ; que les bonnes œuvres après la justification ne sont pas nécessaires au salut ; qu'il y a des commandements de Dieu totalement impossibles à l'homme, même justifié ; que les bonnes œuvres des justes ne méritent rien pour la vie éternelle.

Ces erreurs de Luther furent condamnées d'abord en 1520 par le pape Léon X, puis en 1528 par le synode de Sens, présidé par le cardinal Duprat, et par le synode de Bourges, en 1542 par la faculté de Paris, en 1545 par la faculté de Louvain, enfin par le concile de Trente qui, en vingt-cinq sessions, examina, réfuta et frappa d'anathème les hérésies de Luther et de Calvin (1545-1563).

Luther n'imita pas les hérésiarques qui voulurent conserver jusqu'à la fin le prestige du célibat. Il se maria à une religieuse qu'il avait séduite. Entouré d'enfants qui ne devaient leur naissance qu'à un double sacrilège, il mourut en regardant tristement le ciel dont il se sentait banni.

*Jean Calvin* partagea avec Luther la paternité du protestantisme. Il était né à Noyon en 1509, de parents catholiques. Venu à Bourges, pour étudier la jurisprudence, il se lia avec Wolmar, disciple caché de Luther. A Paris, il fréquenta les novateurs qui tenaient des conciliabules clandestins. Poursuivi par le grand justicier Jean Morin, ennemi acharné des hérétiques, il se retira à Bâle

en 1535. C'est là qu'il composa son fameux livre des *Institutions*, ouvrage méthodique, remarquable par l'élégance du style. En 1536, il se fixa à Genève, où il exerça bientôt sur les consciences une dictature impitoyable. Discuter avec ceux qui ne pensaient pas comme lui, lui paraissait oiseux : il bannissait et brûlait. Bolsec, Michel Servet, Gentilis, Okin, Blandrat furent les principales victimes de son pouvoir ombrageux. Calvin était préparé par la dureté de son caractère au plus atroce prédestinatianisme. Il accepta sur ce point toutes les erreurs de Luther, en les poussant jusqu'aux plus extrêmes conséquences. Nous ne répéterons pas ce que nous avons dit tout à l'heure, contentons-nous de signaler trois particularités de l'erreur calviniste sur la justification.

1° Non seulement le juste est certain d'une foi divine de sa justice, mais il est convaincu de sa persévérance, de sa prédestination et de son élection à la gloire.

2° La justice est tellement propre aux élus qu'ils ne peuvent aucunement la perdre ; ceux qui semblent la perdre ne l'ont jamais eue.

3° Le baptême, que Luther croyait nécessaire, est inutile aux enfants prédestinés parce que Dieu les admet à son héritage dès qu'ils sont engendrés.

Calvin fut condamné avec Luther par le concile de Trente, contre lequel il écrivit un libelle impie qu'il intitula l'*Antidote*. Il mourut à Genève en 1564.

La doctrine calviniste de la prédestination, trop cruelle à la liberté, devait nécessairement provoquer dans le sein même de la secte des protestations. En 1601, Jacob Van Harmine, connu sous le nom d'*Arminius*, se révolta contre les décrets nécessitants et soutint ouvertement que Dieu veut sincèrement sauver tous les hommes ; qu'il donne à tous, sans exception, des moyens suffisants de salut ; qu'il ne réprouve que ceux qui ont abusé de ces moyens.

Il eut bientôt un grand nombre de sectateurs soulagés par cette doctrine de la dure pression qui étouffait leur conscience. Mais le professeur Gomar releva le drapeau du rigorisme, et le calvinisme fut partagé en deux factions : l'une des *arminiens* ou *remontrants*, l'autre des *gomaristes* ou *contre-remontrants*. Le synode national de Dordrecht convoqué en 1618, pour juger le différend, donna raison aux gomaristes. Sa décision ne fut respectée ni en Angleterre, ni en Allemagne, ni même à Genève, toute pleine encore du souvenir de Calvin. Les arminiens triomphèrent et le calvinisme tourna au pélagianisme.

Ce n'est pas la seule division qui s'opéra au sein du protestantisme. Bossuet, dans son *Histoire des variations*, nous montre le travail de décomposition, déjà commencé dès le premier âge de la réforme, s'aggravant de jour en jour. Aujourd'hui le protestantisme est fractionné en une multitude de sectes, où il serait difficile de retrouver la doctrine pure de Luther et de Calvin.

5° *Baïanisme.*

Michel Baïus (de Bay), né à Mélin, territoire d'Ath en Hainaut (1513), étudia à l'université de Louvain où il reçut le bonnet de docteur. Nommé en 1552 professeur d'Écriture sainte, il commença, de concert avec Jean Hersels, à enseigner ses erreurs. Dans ses opuscules 1° *De libero arbitrio*, 2° *De charitate, justitia et justificatione*, 3° *De sacrificio*, édités en 1562, tout en feignant de réfuter les protestants il renouvela la plupart de leurs erreurs.

Ces opuscules émurent vivement les théologiens, le trouble fut au comble lorsque, au retour du concile de Trente, Baïus publia ses livres : *De merito operum, De prima hominis justitia et de virtutibus impiorum, De sacramentis in genere, ac de forma Baptismi.*

Dans ces écrits Baïus enseigne que la béatitude et la

grâce des anges et des hommes, sortis justes et innocents des mains de Dieu, ne sont pas des dons gratuits, mais des dons dus à la nature ; que les grâces actuelle et habituelle, reçues dans l'état d'innocence, sont une suite naturelle de la création ; que le mérite des actions en cet état est purement naturel ; que les privilèges d'exemption de l'ignorance, de la souffrance, de la mort, sont une dette payée par Dieu à l'état d'innocence ; — que dans la nature déchue le libre arbitre sans la grâce n'a de force que pour pécher ; que l'homme déchu ne peut éviter aucun péché ; qu'il ne peut y avoir en lui aucun amour légitime dans l'ordre naturel ; que toutes les actions des infidèles sont des fautes, toutes les vertus des philosophes des vices ; — que dans la nature réparée la rétribution éternelle s'accorde aux bonnes actions sans avoir égard aux mérites de Jésus-Christ ; que toute bonne œuvre est de sa nature méritoire du ciel, comme toute mauvaise est de sa nature méritoire de la damnation ; que le mérite des bonnes œuvres ne vient pas de la grâce sanctifiante mais seulement de l'obéissance à la loi ; que toutes les bonnes actions des catéchumènes qui précèdent la rémission de leurs péchés, comme la foi et la pénitence, méritent la vie éternelle.

D'où l'on voit, comme le remarque judicieusement Claude Montagne, que le système de Baïus est un composé bizarre de pélagianisme quant à ce qui regarde l'état d'innocence, de luthéranisme et de calvinisme pour ce qui concerne la nature déchue.

Condamnée par Pie V qui censura, en 1567, soixante-seize de ses propositions sans le nommer, Baïus se rétracta après bien des hésitations. Mais il revint à ses erreurs et agita de nouveau l'université. Alors Grégoire XIII envoya en 1580 à Louvain le cardinal François Tolet, insigne théologien de la compagnie de Jésus, qui, dans une assemblée générale, publia la bulle *Provisionis nostræ*,

par laquelle le pape renouvelle les condamnations de Pie V. Baïus répondit à cette promulgation : « Je condamne selon l'intention de la bulle et comme la bulle condamne. *Damno secundum bullæ intentionem et sicut bulla damnat.* » A quoi tous les docteurs, licenciés, bacheliers et étudiants ajoutèrent : « Nous condamnons, recevons la bulle avec respect et promettons obéissance. *Damnamus et bullam reverenter suscipimus atque obedientiam pollicemur.* » Après cette rétractation Baïus écrivit au souverain pontife Grégoire XIII, qui lui répondit le 15 juin 1580 par un bref plein des témoignages de sa bienveillance et de sa paternelle affection. Michel de Bay mourut le 16 septembre 1589, à l'âge de soixante-dix-sept ans.

6° *Jansénisme.*

Le baïanisme n'était pas mort : les théologiens belges gardèrent le ferment de cette hérésie dont les principes et les erreurs reparurent dans l'*Augustinus* de *Cornélius Jansénius.*

Il nous est impossible de raconter dans cette simple notice la longue et tortueuse histoire du jansénisme, nous esquissons seulement les principaux traits.

Jansénius, né à Acquoi près de Leerdam (Hollande, 585), fit ses études à Utrecht, à Louvain et à Paris où il se lia avec Jean Hauranne de Saint-Cyran qui devait être plus tard un des fauteurs de son hérésie. Il ébaucha dès lors son *Augustinus.* De retour à Louvain il y prit le bonnet de docteur, obtint la chaire d'Écriture sainte, et fut nommé par le roi d'Espagne à l'évêché d'Ypres. Il mourut de la peste, en 1638, quelque temps après sa nomination. Il avait pendant vingt ans travaillé à son ouvrage dont il confia avant de mourir la publication à ses amis. On y trouve diverses protestations de soumission au saint-siège ; mais l'auteur ne pouvait pas ignorer qu'il enseignait des erreurs déjà condamnées.

Publié à Louvain, en 1460, l'*Augustinus* fut condamné, en 1642, par le pape Urbain VIII, censuré par la Sorbonne et de nouveau condamné, en 1653, par Innocent X dont le clergé français avait sollicité la décision. Cinq propositions dans lesquelles se concentrait le venin de l'hérésie furent extraites et censurées.

1° « Quelques commandements de Dieu sont impossibles à des hommes justes qui veulent les accomplir et qui font, à cet effet, tout ce qui est en leur pouvoir selon leurs forces présentes ; la grâce qui les leur rendrait possibles leur manque » — : téméraire, impie, blasphématoire, hérétique, déjà condamnée par le concile de Trente.

2° « Dans l'état de nature déchue on ne résiste jamais à la grâce intérieure » — : hérétique, contraire à plusieurs textes formels du Nouveau Testament.

3° « Dans l'état de nature déchue on n'a pas besoin, pour mériter ou démériter, d'une liberté exempte de nécessité, il suffit d'une liberté exempte de coaction ou contrainte » — : hérétique. Le concile de Trente a déclaré que la grâce même efficace n'impose aucune nécessité au libre arbitre.

4° « Les semi-pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce prévenante pour toutes les bonnes œuvres. Ils étaient hérétiques en ce qu'ils pensaient que la grâce était telle que la volonté humaine pouvait s'y soustraire ou y résister » — : fausse et hérétique.

5° « C'est une erreur semi-pélagienne de dire que Jésus-Christ est mort et a répandu son sang pour tous les hommes » — : fausse, téméraire, scandaleuse et, entendue au sens que le Christ est mort seulement pour les prédestinés, impie, blasphématoire, injurieuse, dérogeant à la bonté divine, hérétique.

Cette condamnation fut mal reçue par ceux qui avaient pris le parti de Jansénius. Arnauld et plusieurs autres docteurs soutinrent que les propositions censurées n'étaient

point dans l'*Augustinus*, qu'elles n'étaient pas condamnées dans le sens de Jansénius, mais dans un sens faux ; que sur ce point le souverain pontife avait pu se tromper, d'où la fameuse distinction du *droit* et du *fait*. Cette distinction fit fortune parmi les beaux esprits. Alexandre VII la réprouva, en 1665, et prescrivit un formulaire par lequel on déclarait condamner les cinq propositions de Jansénius dans le sens de l'auteur et du saint-siège. Il y eut des réfractaires particulièrement encouragés par les évêques d'Aleth, d'Amiens, de Pamiers et d'Angers : Pavillon, Choart de Buzenval, Caulet et Arnaud. Puis on eut recours à la fourberie du *silence respectueux*, qui consistait à penser intérieurement que l'Église et le pape avaient pu se tromper en attribuant un sens hérétique aux propositions de Jansénius, pendant qu'on déclarait avec serment condamner ces propositions dans le sens que l'auteur avait en vue et que le pape avait réprouvé. Clément XI, par sa bulle *Vineam Domini sabaoth* (15 juillet 1605), condamna le *silence respectueux*. On en revint au double sens, c'est-à-dire à la question du *droit* et du *fait*.

Les choses en étaient là lorsque l'oratorien Quesnel fit paraître ses *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, ouvrage dans lequel il renchérit sur les erreurs de Jansénius. Clément XI répondit à cette publication par la bulle *Unigenitus* (septembre 1713) dans laquelle il proscrivit, *in globo*, cent propositions tirées des Réflexions. Nous ne signalerons que celles qui ont rapport aux sujets traités dans nos vingt-troisième et vingt-quatrième conférences.

Quesnel enseigne que l'opération de la grâce est l'opération même de la volonté toute-puissante de Dieu à laquelle rien ne peut résister ; d'où il conclut que quand Dieu veut sauver une âme elle est nécessairement sauvée, par conséquent quand une âme n'est pas sauvée c'est

que Dieu ne veut pas la sauver ; quand un homme pèche c'est qu'il manque totalement de grâce.

Jansénius avait dit qu'il y a des justes auxquels certains commandements de Dieu sont impossibles, parce que la grâce leur fait défaut. Quesnel va plus loin : Il prétend que toute grâce est refusée aux infidèles, que la foi est la première grâce, que celui qui n'a pas la foi ne reçoit aucune grâce : que la grâce est refusée aux Juifs, qu'ils sont dans l'impuissance d'accomplir les préceptes que Dieu leur impose ; que la grâce est refusée aux pécheurs, que quiconque n'est pas en état de grâce est incapable de faire aucune bonne œuvre, même de prier, qu'il ne peut faire que le mal, qu'il sera damné même pour le mal qu'il lui est impossible d'éviter sans le secours de la grâce.

« La bulle *Unigenitus*, dit Bergier, excita de grands troubles en France, où les esprits étaient en fermentation et où l'erreur avait fait de grands progrès. On vit des évêques, des corps ecclésiastiques, des écoles de théologie appeler de la décision du pape au futur concile, dont on savait bien que la convocation ne se ferait point. On ne négligea aucun moyen pour justifier la doctrine condamnée, on employa jusqu'à de faux miracles pour la canoniser.

Il n'est rien que les *quenellistes* n'aient dit et fait pour décrier la bulle *Unigenitus ;* mais elle est demeurée triomphante. Aujourd'hui l'hérésie de Jansénius n'est plus représentée que par la petite et misérable Église de Hollande, récemment compromise avec les *nouveaux catholiques* d'Allemagne par le sacre de l'apostolat Reinkens.

Les jansénistes ont essayé, mais en vain, de confondre leurs erreurs avec ce qu'ils appelaient l'ancien et vrai thomisme. Pascal dans sa deuxième *Provinciale* a employé tout son talent à cette besogne impossible. C'était oublier que Jansénius, parlant dans une de ses lettres (*Epist.*, XVI) des écoles moliniste et thomiste, affirmait que

l'une et l'autre étaient à cent lieues de la vérité,... qu'il disait : « Je goûte Augustin, Thomas me dégoûte. *Augustinum degusto, fastidit Thomas.* »

Il y a en effet de la doctrine janséniste à la doctrine thomiste la distance de la nuit au jour. Jansénius nie en Dieu la volonté antécédente, sincère et active de sauver tous les hommes ; les vrais thomistes l'admettent. Jansénius va chercher la cause de la nécessité de la grâce dans l'infirmité de la nature déchue ; les thomistes la font dériver de la dignité de la cause première, de la subordination des causes secondes, et de leur impuissance native aux œuvres surnaturelles. Jansénius prétend que la volonté, sous l'empire de la grâce efficace, n'a plus aucun pouvoir vrai et propre de faire autre chose que ce qu'elle fait ; les thomistes affirment le contraire. Jansénius enseigne que la grâce efficace seule donne un vrai et complet pouvoir d'agir ; les thomistes attribuent ce pouvoir à la grâce suffisante, et disent que le propre de la grâce efficace est d'appliquer ce pouvoir à l'acte. Jansénius fait consister la liberté dans l'exemption de toute violence ; les thomistes la font consister dans l'exemption de toute nécessité. Jansénius ne reconnaît pas à l'homme déchu le vrai pouvoir d'agir à son gré, mais seulement le pouvoir de fléchir sous l'empire de la grâce ou de la passion qui le nécessite ; les thomistes repoussent avec horreur cette alternative, si contraire à la liberté, et lui reconnaissent le pouvoir actif de résister à la passion et même à la grâce efficace, bien que dans le fait elle ne résiste pas. Il suit de la doctrine de Jansénius que Dieu prive du nécessaire ceux à qui il refuse l'impulsion victorieuse de sa grâce ; les thomistes, avec leur maître, le docteur angélique, enseignent que dans l'œuvre du salut la divine Providence ne laisse manquer personne du nécessaire. Le jansénisme isole, en quelque sorte, la volonté

de Dieu de ses autres perfections ; les thomistes font agir de concert les perfections divines dans la motion surnaturelle qui détermine nos actes.

Le père Étienne Deschamps dans son *Histoire du jansénisme* (disput. III, cap. 2), gourmandant ceux qui confondent les thomistes avec les partisans de Jansénius, dit énergiquement : « C'est le comble de la fausseté. Cette confusion est à faire mourir de rire ceux qui connaissent pertinemment l'une et l'autre opinion. *At istud falsitatem omnem superat et ab iis cum stomacho ridetur, quibus utraque opinio nota est atque perspecta.* »

Du reste Jansénius avait eu soin dans son second livre *De gratia Christi*, chap. II, d'établir sept différences entre la doctrine thomiste et la sienne, qu'il prétendait tirer de saint Augustin. Il disait des thomistes : Ils sont plutôt aristotéliciens qu'augustiniens. Ajoutons que le jansénisme a été condamné par l'Église qui a toujours traité le thomisme avec honneur.

Nous sommes aujourd'hui bien loin du jansénisme. Le *rationalisme* en exaltant les forces de la nature nous a presque fait oublier la grâce de Dieu, et il n'est pas rare de rencontrer des chrétiens, même pratiquants, qui sont pélagiens sans le savoir.

(Cf. Gondin, *De Gratia*, part. II, q. 1. — Billuart, *Tract. de Deo*, dissert. VII, a. 6, § 5 ; *Tract. de Gratia*, dissert. I, II, §§ 1 et 2. — Noël Alexandre, *Hist. Eccles.*, sæc. V, cap. 3, a. 2 et seq., a. 11 ; sæc. IX, dissert. V ; sæc. XIV, cap. 2 ; sæc. XV, cap. 2, aa. 1, 10, 12, 14. — Rohrbacher, *Histoire de l'Eglise*, livres XXXVIII, LXXXI, LXXXIV, LXXXV, LXXXVI, LXXXVII. — Bergier. *Dict. de théologie*, articles : *Pélagianisme, Semi-pélagianisme, Prédestination, Prédestinatianisme ; Gotescalc, Wiclef, Hussites, Luther, Calvinisme, Baïanisme, Jansénisme, Unigenitus.*)

---

# TABLE

# TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

## DIX-NEUVIÈME CONFÉRENCE

### LE GOUVERNEMENT DIVIN

L'œuvre du Créateur étant étudiée, il faut en considérer le gouvernement. — Elle n'est point abandonnée à elle-même comme l'ont prétendu certains philosophes. — Dieu créateur est providence. — Dans cette première conférence, considérations générales. — 1° Comment se justifie rationnellement l'enseignement catholique touchant l'existence du gouvernement divin ? — 2° Quelle est la constitution de ce gouvernement ? — I. Il faut au monde un acte conservateur, nécessaire prolongement de l'acte créateur. — L'acte conservateur est le premier effet du gouvernement divin. — Qu'est-ce que gouverner ? — Nécessité du gouvernement divin prouvée métaphysiquement. — Il n'est pas nécessaire de chercher sur les hauteurs de l'abstraction la vérité du gouvernement divin. — Le monde : 1° par des images 2° par des faits, 3° par une libre et solennelle reconnaissance, nous apprend qu'un acte d'intelligence infaillible et de volonté souveraine préside à ses destinées, c'est le gouvernement divin. — Développement. — Conclusion contre l'athéisme incomplet qui admet l'existence de Dieu et rejette son gouvernement. — II. Le gouvernement de Dieu est un seul acte de son intelligence et de sa volonté infinies ; nous l'analysons afin de le mettre à notre portée. Cette analyse est réduite à trois articles que nous appelons la constitution du gouvernement divin. — 1° *Le gouvernement divin*

*est une monarchie dont la souveraineté est universelle et absolue.* — Explications. — 2° *Les lois du gouvernement divin sont immuables.* — Explications. — 3° *L'action du gouvernement divin est infaillible et sainte dans sa fin et ses moyens.* — Explications. — Ces explications ont pour but d'élucider le texte de chaque article et d'établir fermement les principes qu'il faut tenir dans les débats contradictoires qui suivront. — Conclusion. 5

## VINGTIÈME CONFÉRENCE

### LA SOUVERAINETÉ DU GOUVERNEMENT DIVIN ET LA LIBERTÉ

La différence qui existe entre l'homme et les autres êtres vis-à-vis de la souveraineté de Dieu est trop importante pour qu'elle ne soit pas observée de près. — Deux questions : 1° L'homme possède-t-il réellement une faculté en vertu de laquelle il est maître de ses actions ? 2° Si la suprême autorité de Dieu n'est pas obligée de fléchir devant cette faculté, comment s'y adapte-t-elle ? — I. Démonstration promise de l'existence du libre arbitre. — Deux raisons de cette démonstration. — Définition du libre arbitre. — Il existe. — Preuves : 1° L'Écriture. — 2° L'étude de nos facultés. — 3° L'expérience ; la conscience de notre responsabilité. — 4° L'universalité de cette troisième preuve. — 5° Les conséquences de la suppression du libre arbitre. — Première conséquence : Le genre humain est inexplicable dans sa vie pratique. — Deuxième conséquence : Il est ridicule dans la gloire. — Troisième conséquence : Il est odieux dans la justice. — Les matérialistes acceptent ces conséquences; quelle société ils nous préparent. — II. Nous possédons le domaine de nos actions, sans cesser d'être dépendants du

domaine universel et absolu de Dieu sur les créatures. — Le premier signe de la souveraineté de Dieu est sa loi ; infuse, parlée, écrite, sanctionnée par la justice. — Cette loi peut suffire à l'universalité de la souveraineté divine. — Mais cette souveraineté est absolue. A ce titre elle doit s'exercer d'une manière plus directe et plus proche sur notre libre arbitre et sur chacune des actions qui en dérivent. — Preuves de cette assertion tirées de la science et de la suprême causalité de Dieu. — Trois explications de l'action directe de la souveraineté divine. — 1° Le concours général et indéterminé de Dieu. — 2° La préparation des milieux et l'influence morale de la persuasion. — 3° La motion des thomistes. — Objections contre cette motion réfutées par saint Thomas. — Ce qu'il faut croire . . . . . 53

## VINGT ET UNIÈME CONFÉRENCE

### L'IMMUTABILITÉ DES LOIS DU GOUVERNEMENT DIVIN ET LA PRIÈRE

L'homme coopère au gouvernement divin par la prière. — Définition catholique de la prière : *Elévation de notre âme vers Dieu pour lui rendre nos devoirs et lui demander les choses dont nous avons besoin.* — Certains philosophes mettent de côté la demande. — Nous allons : 1° Nous mettre d'accord avec eux. 2° Nous tâcherons de les mettre d'accord avec nous. — I. Nécessité de l'adoration et de l'action de grâces. — Preuves de cette nécessité. — L'homme obligé d'adorer et de rendre grâces pour son compte personnel en raison de sa nature. — Obligé pour le monde entier en raison de sa dignité. — Il est roi et prêtre de la création. — Sa prière, lors même qu'elle se borne à adorer et à remercier Dieu, joue

un rôle important dans le gouvernement divin. — L'existence de la nature entière est en quelque sorte suspendue à cet acte. — Aucun esprit sensé ne peut nier ces vérités. — II. Avant qu'elle soit une demande, la prière est douée d'une efficacité intrinsèque et immédiate dont il faut tenir compte. — Les amis de la religion naturelle ne nient pas cette efficacité, ils nient la légitimité et l'efficacité de la demande. — Nous prouvons d'abord contre eux que la demande de l'homme à Dieu est un besoin et un devoir. — Objections métaphysiques tirées de l'immutabilité de Dieu. — Réfutation. — Objections tirées de la dignité humaine. — Réfutation. — Le droit de pétition bien loin de nous humilier fait de nous les coopérateurs de Dieu. — Conclusion : *Petite et accipietis*. . . . . 105

## VINGT-DEUXIÈME CONFÉRENCE

### L'INFAILLIBILITÉ, LA SAINTETÉ DU GOUVERNEMENT DIVIN ET LE MAL

A ce troisième article de la charte providentielle : *L'action du gouvernement divin est infaillible et sainte dans sa fin et ses moyens*, on peut opposer le *mal*. — Le mal proteste en effet contre l'infaillibilité et la sainteté du gouvernement divin. — Nous le poursuivons partout où il proteste : 1° Dans le monde physique. 2° Dans le monde moral. — I. Définition du mal. — Ce n'est pas l'absence pure et simple du bien, par conséquent le mal n'est pas dans l'inégalité des biens. Selon saint Thomas, c'est la privation de la perfection que doit avoir une nature. — Cette privation existe, fait incontestable. — Ce fait ne saurait être tourné contre Dieu, puisque Dieu le fait concourir à l'ordre général, à la beauté de l'univers. — Mais le mal dans la nature nous préoccupe moins que le

mal dans notre personne. — Fait de la douleur. — Ce fait est un scandale pour les esprits faibles. — Cependant : 1° La douleur doit être comptée pour rien en comparaison de l'éternelle félicité qui nous est promise. — 2° Dieu la doit à sa justice. — 3° Elle nous montre le terme où nous devons tendre. — 4° Elle affermit nos pas sur le chemin qui y conduit en perfectionnant nos vertus. — 5° Elle nous grandit en faisant triompher ce qu'il y a de plus divin en nous, et en recommandant l'homme patient à l'admiration du monde entier. — Conclusion : Le mal physique n'est pas un mal absolu, c'est un mal purement relatif qui ne peut compromettre ni l'infaillibilité ni la sainteté de l'action providentielle. — II. Le mal moral, fait d'une volonté défaillante qui s'écarte ou se détourne de sa fin, proteste contre la loi éternelle et tend à se mettre en dehors de l'ordre, est, si on l'envisage sous sa raison formelle, le désordre même. — Comment expliquer son existence. — Les deux principes du manichéisme. — Dieu, selon Calvin, auteur du mal. — Réfutation de cette atroce doctrine. — Les thomistes accusés de calvinisme. — Leur réponse. — Le mal moral existe non en vertu d'une action, mais en vertu d'une permission de Dieu. — Dieu peut donner cette permission pour obtenir le mérite. — Rien qui soit contraire à son infaillibilité. — Mais sa sainteté ? Elle doit être d'accord avec sa liberté, sa toute-puissance, sa sagesse, sa libéralité. — Toutes ces perfections sont en péril si l'on refuse à Dieu le droit de permettre le mal moral. — Pour compromettre l'infaillibilité et la sainteté de Dieu, la permission du mal moral devrait être déréglée au point de laisser le mal triompher du bien, ce qui n'est pas. — 1° Dieu, le bien suprême, triomphe du mal par sa justice et par sa miséricorde. — 2° Le mal, dans l'œuvre de Dieu, ni ne l'emporte sur le bien, ni ne lui fait équilibre. — Dieu fait concourir le mal au bien. . 153

## VINGT-TROISIÈME CONFÉRENCE

### LA PRÉDESTINATION ET LA GRACE

Pour répondre à cette accusation : L'enseignement catholique détruit par les dogmes de la prédestination et de la grâce les explications raisonnables que l'on peut donner du gouvernement divin ; on traite dans cette conférence de ces deux mystères, non pour les expliquer, mais pour montrer que la foi doit les accepter. 1° Qu'est-ce que la prédestination à laquelle la grâce est annexée comme moyen d'exécution, et quels efforts a faits l'esprit humain pour éclaircir ce mystère ? 2° Les systèmes écartés, que faut-il croire et pourquoi faut-il croire quand bien même on ne comprendrait pas ? — I. Le dogme de la prédestination découle du dogme de la Providence. — Fin et moyens de l'ordre surnaturel. — Définition de la prédestination. — Explications de ce mystère. — 1° D'après les thomistes. Principes de métaphysique sur la science et la suprême causalité de Dieu. — Dieu voit dans son décret. — Objections contre ce décret réfutées. — Application des principes à la prédestination. — Totale gratuité de la prédestination, fin et moyens. — Ce qu'est la grâce efficace. — Conclusion : Tout, dans l'œuvre de notre salut, dépend du bon plaisir de Dieu. — 2° D'après le molinisme tempéré par le congruisme. — Science moyenne. — Comment Dieu voit les futurs libres. — Comment cette vue règle ses décrets. — Ces notions appliquées à la prédestination. — Prédestination à la gloire dépendant des mérites. — Prédestination à la grâce entièrement gratuite. — Comment la grâce se propose. — Comment elle est efficace ou simplement suffisante. — Conclusion : Dieu

moins maître, mais plus père dans ce système. — Parallèle des deux systèmes. — Ce sont des opinions libres. — Raisons pour lesquelles on les a exposées. — II. Ce qu'il faut croire. — Propositions de foi. — Le *credo* de la prédestination laisse subsister des difficultés. — Ces difficultés se rattachent à ce problème : Dire les rapports précis de la souveraineté de Dieu et de la liberté. — Les deux termes de ce problème incomplètement connus, par conséquent impossibilité de le résoudre. — Nous tenons cependant des vérités certaines. Ces vérités suffisent pour nous faire accepter les difficultés sérieuses. — Réfutation d'une objection banale. — Appel à la conscience de l'auditoire. — Conclusion : Étudier en soi-même la prédestination et la grâce. . . . . 207

## VINGT-QUATRIÈME CONFÉRENCE

### L'ACTION DE LA GRACE

Nous allons à la gloire par la grâce. — Deux sortes de grâces. — La première, don permanent, a déjà été expliquée. — La seconde, action transitoire ou grâce actuelle, est expliquée dans cette conférence par les propositions suivantes : 1° La nature prévenue, guérie et secourue par la grâce, se prépare à être sanctifiée par la grâce, 2° La nature sanctifiée se perfectionne sous l'influence de la grâce jusqu'à ce qu'elle soit définitivement confirmée dans le bien par la dernière grâce. — Plus brièvement : Action de la grâce avant la justification ; action de la grâce après la justification. — I. 1° La grâce prévient la nature. — L'homme ne peut ni la mériter, ni s'y préparer d'une manière positive. — Comment il peut s'y préparer d'une manière négative. — Axiome de la scolastique : *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam.*

Comment il faut l'entendre. — Son application aux infidèles. — 2° La nature est malade. — Comment la grâce la guérit. — C'est la grâce qui fait l'honnête homme. — 3° L'honnêteté n'est pas tout l'homme. — L'homme a besoin d'être secouru par la grâce pour arriver à la foi ; — Pour recouvrer la foi ; — Pour se repentir comme il faut de ses fautes. — Conclusion : La nature prévenue, guérie, secourue par la grâce agit indivisiblement avec elle. — II. Dieu est plus ou moins long dans ses préparations, mais l'œuvre de la justification s'accomplit en un instant. — Quelle merveille est cette œuvre. — Elle n'exclut pas toute action ultérieure et purement transitoire de la grâce. — Le juste obéit à sa loi : *Qui justus est justificetur adhuc*, etc. — Le mouvement de la nature accéléré par la grâce se déroule en trois phases merveilleuses de perfectionnement. — 1° Phase de purification. — 2° Phase d'illumination. — 3° Phase d'union. — La grâce fait donc le saint. — Rôle du saint dans la société. — Nous devons l'imiter et ne pas attendre. — Grâce de persévérance. — Les saints ne l'ont pas méritée ; mais ils ont fait tout ce qui était en leur pouvoir pour ne pas l'éloigner. — Combien notre conduite diffère de la leur. — Conclusion : Ne pas attendre la dernière heure pour nous relever. — Invocation . . . . . 273

## INDEX

Index des principales erreurs contraires aux dogmes exposés dans ce volume. . . . . 325

FIN DE LA TABLE

1181-23.— Imprimerie des Orphelins-Apprentis d'Auteuil, 40, rue La Fontaine, Paris.

BX 1751 .M65 v.4 SMC
Monsabre, Jacques Marie Loui
Exposition du dogme
catholique : careme 1873-189
47086050